

مَطَالِعُ الْأَنْظَارِ عَلَى مَنَازِلِ طَوْلِيعِ الْأَنْوَارِ

تَأَلَّفَ

أَبِي الشَّيْبَةِ شَيْخُ الدِّينِ أَبُو مُحَمَّدٍ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصْبَهَانِي

وَيَلَّيْهُ

حَدَّثَنِي السَّيِّدُ السَّرُوفُ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبُزْجَانِي



دار الكوفة



مَطَالِعُ الْأَنْظَارِ عَلَى مَنَازِلِ طَوْلِغِ الْأَنْوَارِ

تَأَلِيفُ

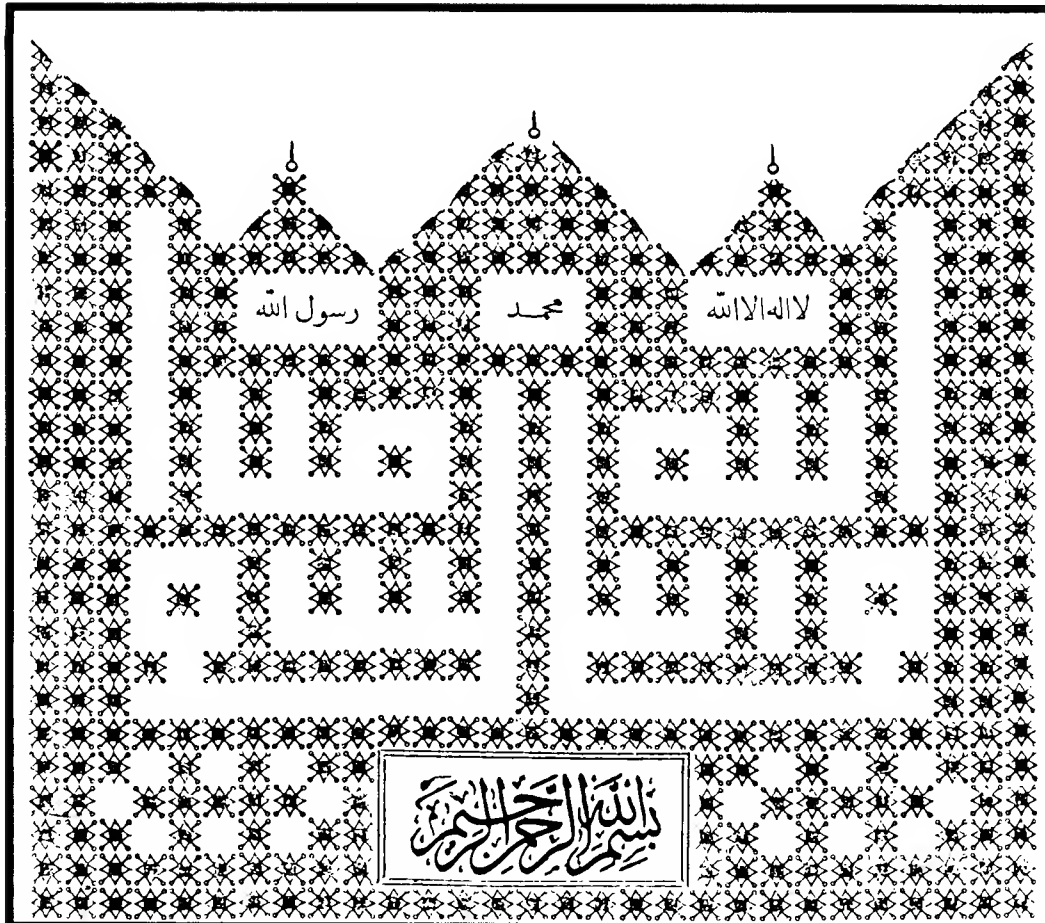
أَبِي الشَّيْبَانِ شَيْخِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصْفَهَانِيِّ
الْمُتَوَفَّى ٧٤٩ هـ

وَهُوَ شَرْحُ كِتَابِ طَوْلِغِ الْأَنْوَارِ
لِلْقَاضِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْبَيْضَاوِيِّ
الْمُتَوَفَّى ٦٨٥ هـ

وَيَتْلُوهُ

حَدَّثَنِيهِ الرَّسِيدُ الشَّرِيفُ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَرْهَسَانِيِّ
الْمُتَوَفَّى ٨١٦ هـ

دار الكتب



الحمد لله الذي توحد بوجوب الوجود ودوام البقاء تفرد بامتناع العدم واستحالة الفناء دل على وجوده خلق الارض والسموات العلى شهد بوحده انقضاء الفساد عن الارض والسماء تنزه عن مشابهة الامثال والاكفاء تقديس عن الحدوث والانقسام والتأليف والاجزاء احاط علمه بديت النجاة السوداء على الصخرة الصماء في دياجير الظلمات ابدع المواد بقدره قديمة بمنه نعمة عن الانتهاء له الاعداد ومنه الابداء دبر الكائنات بقدره الذي هو تالي سابق القضاء قصرت عن ادراك ذاته افكار العقلاء تخيرت في بيداؤه الوهيته انظار العلماء والصلاة والسلام على خير البرية محمد الذي بعثه الى كافة البرايا واصطفاه لجمع الضلالة ورفع الهدى ووعد له مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء وعلى آله البررة الاصفياء واصحابه الكرام الاتقياء (أما بعد) فان ارباب العقل متطابقون واصحاب النقل متوافقون على ان اكرم ما يعتمد اليه اعناق الهمم واعظم ما يتنافس فيه كرام الامم العلم الذي هو حياة القلب الذي هو رئيس الاعضاء ونتيجة العقل الذي هو اعز الاشياء ولذلك مدح الله تعالى العلم واهله في مواضع كثيرة من القرآن الكريم قال الله تعالى والذين آمنوا والعلم درجات وقال هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط وأجل العلوم وأرفعها وأكل المعارف وأنفعها هو العلوم الشرعية والمعالم الدينية اذ بها انتظام صلاح العباد واغتنام الفلاح في المعاد ثمرات العقول من أنواعها تجتني ونفائس العقائل من أصنافها تنقضي من تحلي بها فقد فاز بالقدح المعلى ومن تخلى عنها يحشر يوم القيامة أعمى لاسيما علم أصول الدين الذي هو أعظمها موضوعا وأكرمها أصولا وفروعا وأقواها أركانها وأوضحها برهانها مبني قواعدها الشرع وأساسها ورئيس معالم الدين ورأسها هو الكاشف عن أستار الألوهية المطلع على أسرار الربوبية الفاروق بين المصطفين الاخيار والمفترين الاشرار المميز بين المطيعين من أهل المغفرة

والرضوان والعاصين من أهل الضلالة والطغيان وقد صنف فيه علماء الأزمان وفضلاء الأعصار والاولاد
 مطولات شريفة ومختصرات لطيفة وبالغوا في تحرير المقاصد وتقرير القواعد وتجريد الفرائد
 وتبيين الفوائد جزاهم الله عنا خير الجزاء غير ان كتاب طوالع الانوار من مصنفات الامام المحقق
 العلامة قاضي القضاة وحاكم الحكام قدوة المحققين أسوة المدققين أفضل المتأخرين ناصر الملة
 والدين امام الاسلام والمسلمين عبدالله البيضاوي قدس الله روحه وفور ضريحه اختص من
 بيننا باشماله على عقائل المعقول ونخب المنقول قد نفع أصوله وخرج فصوله ولخص قوانينه وحقق
 براهينه وحل مشكله وأبان معضله وهو كما قال مع وجازة لفظه وسهولة حفظه يحتوي على معان
 كثيرة الشعوب متدانية الجنوب مسومة المبادئ والمطالع مقومة العوالي والمقاطع فأشار الى من
 لا يسعني محالته ولا يمكنني الاموافقة ان أشرح له شرحاً يحجزه مقاصده ويقرر قواعده ويجرد
 فرائده ويقيد فوائده ويفصل مجمله ويكمل مفصله ويفتح مشكله ويوضح معضله فبادرت
 الى مقتضى اشارته وفحت مغلق عبارته وسعيت في تبين معانيه وتعيين مبانيه وسعيت في (مطالع
 ! لا تنظر في شرح طوالع الانوار) ووسعته باسم من هو مختل عن قبائح الرذائل مختل بعجاسن الشوائب
 منبع الجود والاحسان المؤيد بتأييد الرحمن وهو المقفـر والاشرف العالی المولوی الامیری الکبیری
 الاجلی الخدوی المجاهدی المرابطی المثنوی المنصوری العسکری الذکری الانابکی
 الاسفهساری السبکی قوصون الساقی المملکی الناصری شید الله عضده عن جاهد في الله واجتهد فافام
 العدل والاحسان ونصر أهل الدين والایمان مولانا السلطان الاعظم مالک رقاب ملوک الامم ملک
 ملوک العرب والعجم السید العادل المجاهد المرابط المثنوی المظفر علی الاعضاء المنصور من السماء
 ناصر الدنيا والدين سلطان الاسلام والمسلمين محي العدل في العالمين منصف المظلومين من الظالمين
 امام المتقين جامع کلام المؤمنين أبي المعالي محمد بن مولانا السلطان الاعظم الملك المنصور سيف
 الدين أبو الفتح فلاون مد الله سلطانه على الامم مظلأ وأوسعهم من نصله وفضله صونا وبذلاً ومهد لمقامه
 الشريفين منازل النكوا كب محلاً بالسعود محلي وقسم البأس والبدل لاعدائه وأيامه من
 الليل اذا غشى والنهار اذا تجلى شكر البعض اباديه وكرامه وشئ من احسانه وانعامه والمرجو
 من محاسن شجوه ان يتلقاه بالقبول بفضله وكرمه ﴿ قال ﴾ الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع
 عدمه وفناؤه دل على وجوده أرضه وسماؤه وشهد بوحديته رصف العالم وربناؤه العليم الذي يحيط
 علمه بما لا يتناهى عنه واحصاؤه القدير الذي لا تنتهي قدرته عند المراتل اعادته وابدائه بدبر الامر من
 السماء الى الارض بنالى قدره سنن السابق قضاؤه جلبت قدرته وباركت اسمائه وعظمت نعمته وعمت
 آلاؤه تاهت في ببداء الوهيته انتظار العقل وآراؤه وارتجت دون ادراكه طرق الفكر وانحاؤه أحده
 ولا يحصى ثناؤه وأشكره والشكر أيضاً عطاؤه وأصلى على رسوله الذي رفع الهدى جده وعناؤه
 ورفع الضلالة بأسه وغناؤه صلى الله عليه وعلى آله ما ضاء البدر المنير ضياؤه ﴿ أقول ضمن هذه الخطبة
 معظم مطالب الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت جماله من وجوب الوجود والبقاء وامتناع
 العدم والفناء والوحدانية والعلم والقدرة والتدبير والقضاء والقدر والاعادة والابداء والنبوة براءة
 للاستئلال والجلال والثناء والثناء على الجميل من نعمة وغيره ما يقال جدت الرجل على انعامه ووجدته على
 حسبه وشجاعته والحق سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الجال مولى النعم على النكال فهو المستحق للحمد
 والابلال وانصافه تعالى بوجوب الوجود هو الاصل الذي يشهد على انه متصف بالصفات الالهية
 فخص الحمد بالذات الذي انصف بوجوب الوجود ووجوب الوجود بوجوب البقاء وامتناع
 العدم والفناء واعتبر الثالث بالنسبة الى الاول والاخر بالنسبة الى الثاني فارد في الاول بالثاني ثم
 ارد فهما بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده تعالى على طريقة المتكلمين من الاستدلال



على وجوده بمصنوعاته وظهر المصنوعات الدالة على وجوده الارض والسماء قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى اني الله شئ فاطر السموات والارض ثم شهد على وحدانيته رصف العالم و بناؤه المستلزم لنفي الكثرة المستلزمة لفساد السموات والارض قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والرصف بالسكون المصدر يقال رصفت الحجارة في البناء ارضفها رصفا اذا صممت بعضها الى بعض ثم بين انه عليم بالعلم لاعليم بالذات وان علمه واحد محيط بالمعلومات التي لا ينشأ من عددها واحصاؤها فان علمه واحد يتعلق بكل شئ من الكليات والجزئيات المحسوسات والمعقولات قال الله تعالى وهو بكل شئ عليم وقال الله تعالى وما ننسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال الله تعالى ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء وقال تعالى وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى ثم ذكر انه قدير بقدرته واجبة بذاته تعالى دائمة بدوامه متعلقة بكل الممكنات وتخصه بعض الممكنات بالحدوث في بعض الاوقات بحسب تعاقب الارادة به فلا ينتهي قدرته عند المراد فله اعادة المراد كما له ابداءه قال الله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده ثم بين انه تعالى يدبر امر المخلوقات من السماء الى الارض بقدره الذي هو تالى سنن قضائه السابق قال الله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر وقال تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين والوح المحفوظ مجمعة ومجتمعة على سبيل الابداع والتقدير عبارة عن وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد والسنن الطريقة يقال استقام فلان على سنن واحد جلت قدرته التي هي على كل شئ ولا تنتهي عند المراد تباركت اسماءه أي تعالى وتعالى وعظم اسماءه عن صفات المخلوقين قال الله تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام عظمت نعمته التي أسبغ علينا ظاهرة وباطنة وعمت آلاؤه التي هي شاملة لكل المخلوقات قال الله تعالى وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت أي تحيرت في بيداؤه ألوهيته انتظار العقل أي ملاحظته بالبصيرة وآراؤه فان ملاحظة العقل بالبصيرة لما لا يدرك بالضرورة انما هو بالحد والرسم والبارى عز شأنه لا يشارك شئاً من الاشياء في معنى جنسى ولا نوعي فلا ينفصل عن غيره بمعنى فصلى أو عرضى بل هو منفصل بذاته فذاته ليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل ولانه منفصل بذاته عما عداه فليس له لازم بين بوجه العقل الى حقيقته فلا رسم له يوصله الى ملاحظته ولذلك تاهت انتظار العقل أي ملاحظته التي يستفادها تصور الشئ وآراؤه التي يستفادها التصديق به لان التصديق النظرى انما يستفاد من الاستدلال بالمؤثر على الاثر وبالامر على المؤثر والاول محال في حقه فانه هو السبب الاول الموجد لجميع المخلوقات الذي يستشهد به لاعلميه والثاني ربما لا يقيد اليقين فيتحير العقل قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد وارتجت أي انقلبت طرق الفكر وانماؤه أي جهاته * واعلم أن الفكر كما سبأني هو حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب منتبهة اليه تشبه بالحركة الاينية المستدعية لمسافة تقع الحركة فيها وتسمى تلك المسافة الطريق ولما ابتدئ منه الحركة ولما انتهت اليه الحركة ويسمى كل منهما جهة فتشبه تلك المعقولات بالطرق التي وقعت فيها الحركة الاينية والمطلوب الذي ابتدأت الحركة منه وانتهت اليه بالجهة فيجملها باسمهما ولما بين أن الحمد لمن هو متصف بالصفات الجلية منزه على غيره وان الله تعالى هو المتصف بالصفات الجلية مولى النعم أخذ في حده فقال أجده ولا يخصني ثناؤه اقتداء بسيد المرسلين صلوات الله عليه حيث قال عليه الصلاة والسلام لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وقال وأشكروه والشكر أيضا عطاؤه لان أفعال العباد مخلوقة لله والشكر أيضا من أفعال العباد فانه ثناء باللسان وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان وبالجنة

صرف النفس والاعضاء والقوى الظاهرة والباطنة الى ما خلقت له فيكون الشكر عطاءه تعالى ولما كان كل سعادة دينية أو دنيوية عاجلة أو آجلة واصلة الى نابوية الرسول عليه السلام قال الله تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين وقد أمرنا الله تعالى بان نصلي عليه قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً أخذ في الصلاة عليه فقال وأصلى على رسوله الذي رفع الهدي بأن بلغه مشارق الارض ومغاربها والعناء بالفتح التعب مصدري عنى بالكسر يعنى بالفتح وقمع الضلالة أى قهر بأسه أى شدته وغناؤه بالفتح النفع والضياء الضوياً يقال ضاءت النار وضوا وضياء وضأت مثل له وقد يحى متعدياً يقال أضأت النار وأضاء ههنا متعدياً فاعله ضياؤه والضوء جبر الذي أضيف اليه الضياء راجع الى الرسول عليه الصلاة والسلام والبدر المنير مفعوله ويجوز أيضاً أن يكون لازماً ويكون حينئذ البدر المنير فاعلاً لا ضاء وضياؤه بدلالته ١١ قال ((وبعد فان أعظم العلوم موضوعاً وأقومها أصولاً وفروعاً وأقواها حجة ودليلاً وأجلاها محجة وسبيلاً هو العلم الكافل بآراز أسرار اللاهوت عن أسرار الجبروت المطلع على مشاهدات الملئكة وغميات الملكوت الفاروق بين المنتخبين للرسالة والهدي والمنطبعين على الضلالة والردى الكاشف عن أحوال السعداء والاشقياء في دار البقاء يوم العدل والقضاء مبنى قواعد الشرع وأساسها ورئيس معالم الدين ورأسها)) أقول أراد أن يشير الى أن أشرف العلوم هو علم أصول الدين ليكون باعثاً للمحصلين على طلبه ولما كان أعظم العلم وشرفه بعظم الموضوع وشرفه وباستقامة أصوله أى قواعد الكليّة كدونه تعالى فاعلاماً فخراً وفروعه أى المسائل التي تنفرع على القواعد الكليّة كبعثه الرسل وحشر الأجساد وبثوته حجته ودليله ووضوح حجته وسبيله كان كل علم موضوعه أعظم وأشرف وأصوله وفروعه أقوم وحجته ودليله أقوى وحجته وسبيله أوضح كان ذلك العلم أعظم وأشرف وأعظم العلوم موضوعاً وأقومها أصولاً وفروعاً وأقواها حجة ودليلاً وأوضحها محجة وسبيلاً هو العلم المسمى بالكلام فإنه هو المكافئ باظهار صفات ذاته تعالى عن صفات الافعال والابراز الاظهار وأسرار اللاهوت صفات الذات واللاهوت هو الذات وأسرار الجبروت صفات الافعال فان صفات الذات وراء حجاب صفات الافعال فاننا ندرك أولاً صفات الافعال ونستدل بها على وجودها ثم ندرك صفات الذات قوله المطلع وصف ثانٍ للعلم على مشاهدات الملئكة أى المحسوسات وغميات الملكوت أى المعقولات الغيبية عن الحواس فان من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس ويسمى بالشهادة والملئكة والخلق ومنهما ما لا يدرك بالحس بل بالعقل ويسمى بالغيب والملئكة والامر واليهما الاشارة بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة بقوله أله الخلق والامر بقوله تبارك الذي بيده الملك وبقوله فبجان الذي بيده الملكوت كل شئ قوله الفاروق صفة ثالثة للعلم أى فاروق بين المصطفين للرسالة والهدي والمنطبعين على الضلالة والردى أى المحبوبين عليهم والردى الهلاك مصدر ردى بالكسر يردى بالفتح ردى قوله الكاشف وصف رابع للعلم أى الكاشف عن أحوال أهل السعادة والشقاوة في الآخرة التي هي دار البقاء يوم العدل والقضاء قوله مبنى قواعد الشرع صفة خامسة مرتبة على ما سبقه فان قواعد الشرع ومعالم الدين أصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقف على اثبات ان الله متكلم مرسل للرسل موح اليهم وهذه الامور انما تعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع وأساسها ورئيس معالم الدين ورأسها فان معالم الدين محتاجة الى علم الكلام وعلم الكلام غير محتاج اليها وانما كان العلم الموصوف بهذه الصفات أعظم العلوم موضوعاً وأقومها أصولاً وفروعاً وأقواها حجة ودليلاً وأجلاها محجة وسبيلاً لان موضوعه ذات الله تعالى وذوات المخلوقات لانه يبحث فيه عن صفات الله تعالى وأحوال المخلوقات من حيث اتصالها الى اليقين فيما يجب الايمان به لا يقال لا يجوز أن تكون ذات الله موضوعاً لعلم الكلام لان موضوع كل علم ما هو مسلم في ذلك العلم بين نفسه أو مبين في علم آخر وذات الله تعالى غير بين بنفسه لانه نظرى وغير مبين في علم آخر لان سائر



العلوم الشرعية يستعان فيها بالكلام لاسيما اثبات الصانع تعالى لا لما قيل ان ذاته مبين في الحكمة
ومسلم في الكلام فانه غير مستقيم لان موضوع أعلى العلوم الدينية كيف يجوز ان يكون مبيناً في علم
آخر غريب عن العلوم الشرعية بل لان المبين بالدليل وجود الذات وهو زائد على الذات أى الوجود
المطابق فيكون من أحوال الذات والبحث عن أحوال موضوع العلم في العلم لا ينافي كون الذات موضوعاً فان
قيل اثبات وجود الموضوع لا يكون في هذا العلم بل في علم آخر ان كان غير بين الوجود والوجود بالنسبة
الى الذات غير بين ولهذا يحتاج الى البرهان أجيب بأنه اذا كان البحث عن الاحوال التي هي غير الوجود
يكون وجود الموضوع مسلماً ومبيناً في علم آخر وأما اذا كان البحث عن الوجود فلا يكون مبيناً في علم
آخر بل في ذلك العلم فانه حينئذ يكون من مسائل العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع انما يبين في علم
آخر ليس على إطلاقه بل المراد منه ان الموضوع الذي هو أخص من موضوع علم آخر انما يبين وجوده
في العلم الآخر اذا كان غير بين فظهر ان أعظم العلوم موضوعها هو الكلام وأما ان علم الكلام أقوم
العلوم اصولاً وفرواً أما بالنسبة الى العلوم الشرعية فلانه يقينى وسائر هاطنى وأما بالنسبة الى الالهى
على طريقة الحكم فلانه مستند الى الوحي المفيد لحق اليقين والتأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان
المنزه عن شائبة الوهم بخلاف الالهى على طريقة الحكم فانه مبني على العقل الذي يعارضه الوهم واذا
كان الاصول كذلك فالفروع المستنبطة كذلك وأما انه أقواها حجة ودلائل لان حجة برهان قاطع
واجلاها حجة وسيملا فلانه سبيل الانبياء الذي هو الصراط المستقيم صراط الله الذي له ما في السموات
وما في الارض ﴿عذوان كتابنا يشتمل على عقائل المعقول ونخب المنقول في تنقيح أصوله
وتخريج فصوله وتلخيص قوائمه وتحقيق براهينه وحل مشكلاته وابانة معضلاته وهو مع وجازة
لفظه وسهولة حفظه يحتوي على معان كثيرة الشعوب متدانية الجنوب مسومة المبادئ والمطالع
مقومة العوالي والمقاطع ومجميته * طوالع الانوار من مطالع الانظار * والله سبحانه أسأله ان يعصمى
من الاباطيل ويهدي سبيل السبيل ويغفر لى خطيئتي يوم الدين ويؤتى في أعلى عليين مع
الطيبين والصدّيقين والشهداء والصالحين﴾ أقول أى مضى هذا وأخذ هذا والعقائل جمع عقيلة وهي
الكربة من كل شئ أى يشتمل على نفائس المسائل العقلية وخيار المباحث النقلية يقال جاءني نخب
أصحابه أى خيارهم في تنقيح أصوله وتخريج فصوله فان الاصول المقررة فيه منقحة والفصول المحررة
فيه مخرجة والتنقيح التهذيب والمعنى ان أصوله مهذبة ومنقحة عن الزوائد وفصوله محررة مخرجة على
القواعد وقوائمه ملخصة أى مبينة مشروحة والتلخيص التبيين والشرح والمشكل المتبس يقال
أشكل الامر أى التبس ويقال اعضل الامر أى اشتد واستغلق وأمر معضل لا يهتدى لوجهه والابانة
الابضاح يقال ابنته ابانة أى أوضحته والشعوب جمع شعب بفتح الشين وهو ما شعب أى تفرق
من قبائل العرب والجنوب جمع الجنوب متدانية الجنوب أى متقاربها والمسومة المعلمة قوله تعالى
مسومين أى معلمين وقوله تعالى حجارة من ذين مسومة أى عليها أمثال الخواتيم مقومة أى مستقيمة
يقال قومتم الشئ فهو قويم أى مستقيم وأراد بالمطالع والمبادئ مباحث النظر ومبانيه والممكنات وأراد
بالعوالي والمقاطع مباحث الالهيات والنبوة والامامة وهو ظاهر ﴿وبعد فقد قصود الكتاب
مرتب على مقدمة وثلاثة كتب﴾ أقول لما كان المقصود الاعظم من تأليف هذا الكتاب اثبات
الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين العقلية المتألفة من مقدمات مأخوذة من الممكنات
بالنظر فيها رتب المصنف الكتاب على مقدمة وثلاثة كتب المقدمة في مباحث تتعلق بالنظر في الكتاب
الاول في الممكنات الكتاب الثاني في الالهيات الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها ﴿أما
المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول﴾ أقول المراد بالمقدمة ما يتوقف عليها المباحث الالهية
ومباحث الكتب الثلاثة تتوقف على مباحث تتعلق بالنظر ولهذا جعل المصنف مباحث النظر مقدمة

للكتب الثلاثة ولما كان النظر ترتيباً أمور معلومة منصورة أو مصدق به أعلى وجهه يؤدي إلى استعلام ما ليس معلوم صار مباحث التصور والتصديق مبادئ للنظر وتلك الأمور المرتبة إن كانت موصولة إلى تصور سميت معروفة أو لا شارحاً وإن كانت موصولة إلى تصديق سميت حجة ودليلاً وللنظر باعتبار شموله لهما أحكام ذكر في المقدمة أربعة فصول الأول في المبادئ الثاني في الآثار والشارحة الثالث في الحجج الرابع في أحكام النظر

﴿ الفصل الأول في المبادئ ﴾ قال

﴿ اعلم أن تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات يسمى تصوراً ومع الحكم به بأحدهما يسمى تصديقاً وكلاهما ينقسمان إلى بدهي لا يتوقف حصوله على نظرو فكر كتصور الوجود والعدم والحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وكسبي يحتاج إليه كتصور الملك والجن والعلم بحدوث العالم وقدم الصانع اذ لو كانت التصورات والتصديقات بأسرها ضرورية أو ممكنة لما فقدنا شيئاً أولما تحصلنا على شيء لأن النظرى انما يكسب من معارف أخرى سابقة فلو كانت بأسرها ممكنة لزم استناد كل منهما إلى غيره إما في موضوعات متناهية أو غير متناهية فيلزم الدور أو التسلسل المحالان ﴾ أقول اعلم أن تعقل الشيء ادراكه مجرداً عن الغواشي الغريبة والواحق المادية التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو نوع من الادراك فان الادراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك بشاهد ما به يدرك وهو على أربع مراتب احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء مكنتاً بالعوارض الغريبة والواحق المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه مكنتاً بالعوارض الغريبة والواحق المادية ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس ومنهم من يخص الادراك بالاحساس وحده فيكون مابنا للتعقل والعلم قد يراد به الادراك بالمعنى الاول فيكون كل من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل علماً ومنهم من قيد العلم بالامر المعنوي وحده فيكون مابنا للادراك بمعنى الاحساس وأخص مطلقاً من الادراك بالمعنى الاول وعلى كل تفسير يكون التعقل أخص من العلم مطلقاً وقد يطلق العلم ويراد به التصديق والتصديق البقيني ثم العلم بالمعنى الاول قد قسمه الشيخ في الاشارات إلى تصور ساذج أى مجرد عن التصديق وإلى تصور معه تصديق وفي الشفاء إلى تصور فقط وإلى تصور معه تصديق كقولنا كل بياض عرض والتصور في مثل هذا يفيدك ان تحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها انما مطابقة لها ومنهم من قسم العلم إلى التصور والتصديق وأراد بالتصور الادراك الساذج أى الادراك الذي لا يلحقه الحكم وأراد بالتصديق الادراك الذي يلحقه الحكم ومنهم من جعل التصديق عبارة عن مجموع الادراك والحكم والمصنف قسم التعقل إلى قسمين تعقل الشيء حال كونه منفرداً عن الحكم عليه بنفي شيء عنه أو إثباته له وتعقل الشيء مع الحكم عليه بأحدهما ويسمى الاول تصوراً والثاني تصديقاً وانما اخص التعقل بالتقسيم من بين سائر أنواع الادراك لأن الأمور المعلومة التي يكون ترتيبها فكرياً ونظراً هي المعقولات لا المحسوسات والتخييلات والمتوهمات لما استعرف ان الفكر هو الحركة في المعقولات ولم يلزم من تقسيم التعقل إلى قسمين وتسمية أحدهما بالتصور والاخر بالتصديق عدم انقسام سائر أنواع الادراك إلى قسمين وتسمية أحدهما بالتصور والاخر بالتصديق ولا تسمية أحدهما بالتصور فقط أو بالتصور الساذج وتسمية الآخر بالتصور مع التصديق أى الحكم وقوله وحده حال من الشيء وقوله من غير حكم عليه بنفي أو إثبات أى من غير ان يلحقه حكم بأحدهما بيان لقوله وحده والمراد به انه لا يلحقه حكم لانه يلحقه عدم الحكم والحكم ايقاع النسبة الثبوتية أو انتزاعها ويقال للإيقاع ايجاب وإثبات وللانتزاع سلب ونفي والنسبة الثبوتية ثبوت شيء



شيء على وجه هو هو كشيء عارض للبياض في قولنا البياض عارض أو ثبت شيء مع شيء على وجه
 الاستصحاب كشيء قولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار موجود في قولنا ان كانت الشمس طالعة
 فالنهار موجود أو ثبت مباينة شيء عن شيء على وجهه الانفصال كانفصال قولنا هذا العدد زوج عن
 قولنا هذا العدد فرد في نحو قولنا اما أن يكون هذا العدد فردا أو زوجا فعلى هذا تعقل شيء لا يلحقه الحكم
 يسمى تصورا وتعلق شيء يلحقه الحكم يسمى تصديقا وبينهما انفصال حقيقي على معنى انه لا يصدق ان
 ولا يرتفعان عن التعقل ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين عن التصور ودخوله في التصديق لان
 تصور كل من الطرفين تعقل شيء وحده أي لا يلحقه حكم فيكون خارجا عن التصديق داخل في التصور
 ولا يلزم أن يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه لا يلحقه حكم قوله
 وكلاهما أي كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بدعي لا يتوقف حصوله على نظرو ففكر وإلى
 كسبي يحتاج الى نظرو وفكر على معنى ان البعض من كل منهما بدعي والبعض من كل منهما كسبي مثال
 التصور البدعي تصور الوجود والعدم ومثال التصديق البدعي الحكم بأن الشيء والاثبات لا يجتمعان
 ولا يرتفعان ومثال التصور الكسبي تصور الملك والجن ومثال التصديق الكسبي العلم بحدوث العالم وقدم
 الصانع وفي تعريف التصديق البدعي بأنه الذي لا يتوقف حصوله على نظرو وفكر نظرا لان التصديق
 البدعي قد يتوقف حصوله على نظرو وفكر بأن يكون كل من طرفيه أو أحدهما كسبيا والاولى أن يقال
 التصديق البدعي هو الذي لا يتوقف بحزم العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين بعد تصورهما على نظرو
 وفكر والبدعي بهذا المعنى يتناول المشاهدات وهي قضايا يستفاد العلم بها من الحس الظاهر ويسمى
 محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس أو من الحس الباطن ويسمى قضايا باعتبارية مثل حكمنا بأن لنا
 خوفا وغضبا ومنهم من فسر التصديق البدعي بأنه الذي يقتضيه العقل عند تصور طرفيه من غير
 استعانة بشيء ويسمى الاول ضروريا والثاني التقدير أخص من الضروري مطلقا وبالتفسير
 الذي ذكرناه ايراد له وينبغي أن يراد بالتصديق البدعي في هذا التقسيم ما هو مرادف للضروري
 والالام يخصر التصديق في البدعي والكسبي ولما كان كثير من المحققين جعلوا التصديق حكما والمصنف
 جعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم عليه بنى أو اثبات ذكر في مثال التصديق البدعي
 الحكم بأن الشيء والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان تنبيه على أن الحكم هو التصديق عند طائفة وجعل
 التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم بأحدهما تنبيه على أن المختار عنده جعل التصديق عبارة
 عن تعقل الشيء مع الحكم وانما قلنا ان البعض من كل منهما أي من التصور والتصديق بدعي
 والبعض من كل منهما كسبي لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية أو
 كسبية وكل منهما محال أما الاول فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية لما فقدنا
 شيئا منها أي يكون الكل حاصلا بلا نظرو وفكر واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات
 غير حاصل انما بالنظرو وفكر وأما الثاني فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها كسبية لما
 تحصلنا على شيء منها واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات قد تحصل عليها ببيان
 الملازمة ان النظرى انما يتناسب من معارف أخرى سابقة فلو كانت التصورات والتصديقات باسرها
 مكتسبة لزم استناد كل منهما الى غيره اما في موضوعات متناهية فيلزم الدور ضرورة وعودا اكتساب
 شيء منها حينئذ الى ما يتوقف عليه واما في موضوعات غير متناهية فيلزم التنازل الى غير النهاية وكل من
 الدور والتنازل يستلزم امتناع تحصلا على شيء من التصورات والتصديقات أما الدور فلانه حينئذ
 يتوقف تحصلا على شيء على ما يتوقف عليه الشيء فيتوقف تحصلا على شيء على نفسه لان المتوقف على
 المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء وما يتوقف على نفسه امتنع حصوله وأما التنازل فلان
 تحصلا على شيء من التصورات والتصديقات يتوقف حينئذ على تحصلا على ما لا نهاية له في العقل

وحصول ما لا نهاية له في العقل محال لا ممتنع احاطة الذهن بما لا يتناهى والموقوف على المحال محال
فحصلنا على شئ من التصورات والتصديقات محال وقد اعترض على التصورات بأنه ان كان المراد
تصور الشئ بحقيقته فاختار ان الكل كسبي ولزوم الدور أو التسلسل حينئذ ممنوع اذ يجوز ان يتناهى
التصور بحقيقته في الاكتساب الى التصور بوجهه ما لا يقال لذلك الوجه حقيقة فانه عرض من
عوارضه واعرض له حقيقة وافترض ان تصور الحقيقة مكتسب فيلزم الدور أو التسلسل لا نأقول
انما يلزم الدور أو التسلسل لو توقف اكتساب تصور الشئ بحقيقته على تصور حقيقة معرفه وهو
ممنوع اذ يجوز ان يكتب تصور الشئ بحقيقته من تصور شئ آخر بوجهه ما وان كان المراد تصور
الشئ بوجهه ما فاختار ان الكل ضروري اذ كل شئ يتوجه العقل اليه منه تصور بوجهه ما فان قيل نغني
بالتصور أعم من أن يكون بحقيقته أو بوجهه ما أو نغني بمختلفا بان يكون البعض بوجهه ما والبعض
بحقيقته أجيب عن الاول بان العام في ضمن الخاص وقد ابطالناه وعن الثاني اننا نختار حينئذ ان الكل
ضروري والجواب اننا نغني بكل التصورات كل واحد مما صدق عليه أنه تصور أعم من أن يكون
بحقيقته أو بوجهه ما على وجهه يشمل جميع افراد التصور بوجهه ما وجميع افراد التصور بحقيقته
ولا يلزم من بطلان كل واحد من القسمين منفردا عن الآخر بطلان هذا فانه لو كان الكل ضروريا
بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل لجميع افراد التصور بوجهه ما وجميع افراد التصور
بحقيقته ضروريا فلا يكون شئ منهم مافقودا ولو كان الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور أو التسلسل
واعترض أيضا بأنه على تقدير أن يكون الكل مكتسبا أن يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم
مكتسبة فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانه حينئذ كل قضية تذكر في بطلان هذا القسم
مكتسبة فتتمنع فتحتاج الى غيرها ويلزم الدور أو التسلسل فلا يتم الاحتجاج وأجيب بان القضايا
المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الامر فان كانت معلومة على تقدير كون الكل مكتسبا يتم
الاحتجاج بالمعنع المنع والاي يلزم انتفاء هذا التقدير لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر فان قيل لا نسلم
انه اذا لم تكن معلومة يلزم انتفاء هذا التقدير قوله لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر قلنا لا نسلم انه
يستلزم خلاف ما في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان انتفاء المعلومة لازما لهذا التقدير وهو ممنوع
أجيب بان هذه القضايا معلومة في نفس الامر فان كان هذا التقدير واقعا في نفس الامر يكون واقعا مع
معلوماته الان ما هو واقع في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة في نفس الامر فيتم الاحتجاج سالما
عن المنع والاي يلزم المطلوب وهو انتفاء كون الكل مكتسبا في نفس الامر ويمكن دفع هذا الاعتراض بوجه
آخر وهو ان قول المعترض لو كان الكل مكتسبا تكون القضايا المذكورة في بطلان مكتسبة ان أراد به
انها تكون مكتسبة في نفس الامر فممنوع لانه لا يلزم من تقدير كون الكل مكتسبا كونها مكتسبة في
نفس الامر فيتم الاحتجاج وان أراد به انها تكون مكتسبة على التقدير فسلم ولكن الاحتجاج موقوف
على معلوميتها في نفس الامر لا على كونها غير مكتسبة على هذا التقدير ولقائل أن يقول لا نسلم ان
التسلسل في هذه الصورة محال فوالكم يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى وهو محال قلنا ان أردتم به انه يلزم
احاطة الذهن بما لا يتناهى على سبيل التعاقب فلزومها حينئذ مسلم وامتناعها ممنوع وان أردتم به احاطة
الذهن بما لا يتناهى دفعة واحدة فامتناعها مسلم ولزومها ممنوع فان المعارف السابقة معدة للاحققة
ولا يجب بقاء الاسباب المعدة مع المسببات لجواز انتفاء المعد بعد وجود المسبب لا يقال نبين امتناع
احاطة الذهن بما لا يتناهى بطريق آخر وهو ان اللاحق متوقف على حركة فكرية والحركة الفكرية
لا تقع الا في زمان فاحاطة الذهن بما لا يتناهى تنوقف على انقضاء أزمنة لانها لا تتناهى لان الزمان
من أول وجود النفس متناه لا نأقول حينئذ يتوقف البيان على بطلان التنازع وحدوث النفس فيلزم
بيان الظاهر وبالحق والاولى ان يقال في بطلان هذا القسم لو كانت التصورات والتصديقات باعمرها

مكتسبة لما تحصلنا على شيء منها بلا نظرو ففكر واللازم باطل فانه قد حصل لنا كثير من التصورات والتصديقات بلا نظرو وفكر ﴿ قال ﴾ والنظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي الى استعمال ما ليس معلوم وذلك الامور المرتبة ان كانت موصولة الى تصور مجهول سميت معرفة فارقولا شارحا وان كانت موصولة الى تصديق سميت حجة ودليلا ﴿ أقول لما ذكر ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى نظرو وفكر احتاج الى تعريف النظر والفكر والفكر يطلق على معان منها حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم الدودة التي هي البطن الاوسط من الدماغ أي حركة كانت اذا كانت في المعقولات فانه اذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا وذلك القوة واحدة لكن تسمى بالاعتبار الاول مفكرة وبالاعتبار الثاني مخيلة وهذه الحركة واقعة في مقولة الكيف فان الحركة في الكيف كما تقع في الكيفية المحسوسة تقع في الكيفية النفسانية بان ترسم المحزونات الباطنة في النفس شيئا بعد شيء عند الاستعراض ولاشك ان النفس تلاحظ الامور عند الاستعراض فالحركة هي الفكر والملاحظة هي النظر وتلازمهما ما أطلق اسم أحدهما على الآخر فاستعملا استعمال المترادفين وقد يطلق الفكر على معنى ثان أخص مما ذكر وهو حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب مستعرة للمعاني الحاضرة عندها طائفة مباديه المؤدية اليه الى ان تجدها وترتبها فترجع منها الى المطلوب والفكر بهذا المعنى هو الذي يترتب عليه المعلوم الكسبية وملاحظة المعاني الحاضرة عند الاستعراض على الوجه المذكور يسمى أيضا نظرا وقد يطلق اسم أحدهما على الآخر أيضا بهذا الاعتبار وكان المصنف نظرا في تغاير معنييهما فجمع بينهما وقد يطلق الفكر على الحركة من المطلوب الى المبادئ من غير ان ينضم اليها الرجوع منها اليه ولما كانت العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر بالمعنى الثاني والترتيب على الوجه الخاص لازم بين لهما مع المصنف به والترتيب جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعض تلك الاشياء نسبة الى البعض بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية فهو أخص من التأليف لان التأليف لم يعتبر فيه هذه النسبة قوله أمور أراد به أمرين فصاعدا قوله معلومة أي متصورة أو مصدق بها تصديقا يقينيا أو غيره ليتناول النظر الواقع في التصور والتصديق الشامل لليقين والاعتقاد والظن قوله على وجه يؤدي الى استعمال ما ليس معلوم ليكون التعريف مخصوصا بالنظرو والفكر بالمعنى الثاني وهذا التعريف باعتبار العمل الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية وائس المراد بالتعريف بالعلل الاربع ان تجعل العمل الاربع أنفسها معارف فانه لا يصح ضرورة لزوم صدق المعرفة على المعرفة والعمل لا تصدق عليه بل المراد ان يجعل المعرفة محمولات على المعرفة باعتبار العمل فيكون التعريف تعريفًا للشيء المركب باعتبار وجوده لان غير المركب لا يتصور له العمل المادية والصورية وغير الموجود لا يتصور له الفاعل والغائية فيكون التعريف رسميا لان المحمولات على الشيء باعتبار العمل محمولات باعتبار الامور الخارجية عن الشيء والمحمولات التي تكون باعتبار الامور الخارجية لا تكون ذاتية فيكون التعريف رسميا قوله ترتيب أمور معلومة خاصة مأخوذة من العلة المادية والصورية والفاعلية واحدة منها وهي المادية المذكورة بالمطابقة والاخر بان الالتزام وقوله على وجه يؤدي الى استعمال ما ليس معلوم خاصة مأخوذة من العلة الغائية وذلك الامور المرتبة ان كانت موصولة الى تصور سميت معرفة فارقولا شارحا وان كانت موصولة الى تصديق سميت حجة ودليلا والاخر كالحق وان الناطق الموصل الى تصور الانسان والثاني نحو قولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب الموصل الى التصديق بقولنا العالم له سبب وقدم المصنف القول الشارح على الجفة في الوضع لتقدمه على الجفة في الطبع ليناسب الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقف عليه غير ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين يتوقف على الواحد ولا يكون الواحد مؤثرا فيه والقول الشارح بالنسبة الى الجفة كذلك لان القول الشارح من قبيل التصور والجفة من قبيل التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعًا اذ كل

نصديق متوقف على تصور طرفيه وتصور التأليف بينهما ضرورة امتناع الحكم عند الجهل بأحد هذه الثلاثة ولا تكون هذه التصورات مؤثرة في التصديق

﴿ الفصل الثاني في الأقوال الشارحة وفيه مباحث الأول في شرائط المعرفة معرفة الشيء ما يستلزم معرفته معرفة ذلك الشيء فيكون العلم به سابقا على العلم بالمعرفة فلا يعرف الشيء بالمساوى له في الجلاء والخفاء كما قيل الزوج عدد ليس بفرد وب نفسه مثل الحر كونه ناقة والانسان حيوان بشر ولا بالاختفاء منه سواء توقف عليه معرفته بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بأنه كوكب نهاري والنهار بأنه زمان طلوعها أو بمراتب كتعريف الانثيين بأنه زوج أول ثم تعريف الزوج بأنه المنقسم بالمساويين ثم تعريف المتساويين بالاشبهين اللذين لا يفضل أحدهما على الآخر ثم تعريفهما بالانثيين أولم يتوقف مثل النار ركن شبيه بالنفس وينبغي ان يقدم الاعمال شهرته وظهوره ويجنب عن اللفاظ الغريبة والمجازية والتكرار مثل أن يقال العدد كثرة مجتمعة من الاحاد والانسان حيوان جسماني ناطق اللهم الا اذا دعت اليه ضرورة وذلك في تعريف المتضايقين مثل الاب حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك أو حاجة كافي قوالهم الالف الالف أنف ذات تغير لا يكون ذلك التعقيب الافي الالف﴾ أقول الفصل الثاني في الأقوال الشارحة ذكر فيه ثلاثة مباحث الأول في شرائط المعرفة الثاني في أقسام المعرفة الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به المبحث الأول في شرائط المعرفة معرفة الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء والمراد بمعرفة الشيء المعرفة التي هي أعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي ومن المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمي لبتنا وإلهما هذا التعريف لكن على هذا التعريف يلزم ان يكون المحدود والمرسوم معرفا للحد والرسم لانه يصدق على المحدود والمرسوم ان معرفته مستلزمة لمعرفة الحد والرسم اللهم الا أن يراد بالاستلزام استلزام السبب للمسبب لا العكس لكن الاستلزام أعم من استلزام السبب للمسبب والعكس ولا دلالة للعام على الخاص وقيل معرفة الشيء ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشيء وهذا انما يستقيم على رأي من يجوز التعريف بالمفرد وأما من لا يجوز التعريف بالمفرد فلا يجوز هذا التعريف لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة اللازمة اليه البسطة التي يكون معرفتها سببا لمعرفة ذي الخاصة والحق ان التعريف بالمفرد لا يصح لان الشيء المطلوب تصويره بالنظر يجب أن يكون متصوورا بوجه ما ولا امتنع طلبه ولا بد من تصور يستفاد منه تصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما ولا تصور بوجه ما مدخل في التصور المطلوب فوجب تحقق التصورين في وقوع التصور المطلوب فلا يقع التصور المطلوب بمفرد فالمرجع للتصور المطلوب مؤلف فمعرفة الشيء قول يفيد تصوره وتصور الشيء يخرج به الجملة قيل لو احتاج المعرفة الى معرفة التسلسل واللازم باطل ببيان الملازمة انه لو احتاج المعرفة الى معرفة لا احتاج معرفة المعرفة الى معرفة آخر وتسلسل وأيضا لو كان للمعرفة يلزم تساويها لان شرط المعرفة مساوئها للمعرفة لكنه أخص منه لانه معرفة خاص ضرورة كونه معرفة للمعرفة فلا يصح التعريف به أجيب عن الاول بان معرفة المعرفة مندرج تحت المعرفة المطلق من حيث هو معرفة ويمتنع عن سائر المعارف باضافته الى المعرفة المطلق فاذا عرفنا مطلق المعرفة يلزم معرفة معرفته من حيث هو معرفة واذا فاته الى المعرفة أيضا معلومة عند معرفة المتضايقين فيصير هو مجموع معلوما فلا يحتاج الى معرفة آخر قيل وفيه نظر لان المجموع المركب من المعرفة مع الاضافة معرفة بالجزئين المعرفة والاضافة ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالقوة كون المجموع منهما غير محتاج الى معرفة آخر والجواب الحق ان هذا التسلسل نسل في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل فان العقل قد يعتد بمعرفة المعرفة من حيث انه معرفة وبه يعرف المعرفة وهذا الاعتبار لا يحتاج الى معرفة وقد يثبت العقل الى نفسه وينظر اليه من حيث هو فيحتاج الى معرفة ولا يعتبر العقل على هذا الوجه دائما فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار

العقل على هذا الوجه والجواب عن الثاني انه يجوز أن يكون الشيء باعتبار ذاته مساوياً للشيء وباعتبار عارض من عوارضه أخص منه ومعرف المعرفة كذلك فانه باعتبار ذاته مساوياً للمعرفة وباعتبارانه معرف خاص أخص منه وهو باعتبارانه معرف مساوياً للمعرفة لا باعتبارانه أخص منه ومعرف الشيء يجب أن يكون العلم به سابقاً على العلم بالمعرفة لان العلم بالمعرفة سبب للعلم بالمعرفة والسبب سابق على المسبب وإذا كان العلم بالمعرفة سابقاً على العلم بالمعرفة يجب أن يكون أجلى منه فلا يصح تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء أى يكون ما جعل معرفاً بحالة اذا علم علم المعرفة واذا جهل جهل كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فان الفرد مساو للزوج في الجلاء والخفاء ولا يصح أيضاً تعريف الشيء بنفسه والا يلزم أن يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشيء على نفسه سواء جعل المعرفة نفس المعرفة فقط كقولهم الحركة أى الاينية نقلة أو جعل نفس المعرفة مع غيره كقولهم الانسان حيوان بشر والاول مثال للعرض والثاني للجوهر ولا يصح تعريف الشيء بما هو أخفى منه سواء توقف الأخفى على المعرفة أو لم يتوقف واذا توقف عليه فاما مرتبة واحدة وهو الدور الظاهر أو بأكثر من مرتبة واحدة وهو الدور الخفي أما اذا توقف عليه بمرتبة واحدة فكذلك تعريف الشمس بانها كوكب ناري ثم تعريف النهار بانه زمان ظهور الشمس فوق الافق وأما اذا توقف عليه بأكثر من مرتبة واحدة فكذلك تعريف الاثنين بانه زوج أول ثم تعريف الزوج بانه عدد منقسم بمساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل أحدهما على الآخر ثم تعريف الشيئين بالاثنتين وأما تعريف الشيء بالأخفى الذي لم يتوقف على المعرفة فكذلك يقال النار ركن شبيه بالنفس والنفس أخفى من النار عند العقل لكن لم يتوقف معرفة النفس على معرفة النار وينبغي أن يقدم الأعم في التعريف لشهرته وظهوره لان شروط الأعم ومعاينته أقل من شروط الأخص ومعاينته فان كل ما هو شرط للعالم ومعاينته فهو شرط للأخص ومعاينته له من غير عكس ولا شأن ما قبل شرطه ومعاينته أكثر وجوداً عند العقل فيكون أظهر وأشهر عند العقل والأظهر عند العقل يجب تقديمه لان المتعلم يدركه أولاً ثم ينتقل الى الأخص قيل انما يجب تقديم الأعم في الحدود التامة لان الأعم فيها هو الجنس وهو يدل على شئ مبهم غير محصل بعينه ويحصله الأخص الذي هو الفصل فاذا لم يقدم الجنس يختل الجزء الصوري من الحد فلا يكون تاماً مشتملاً على جميع الأجزاء وأما في غير الحد التام فتقديم الأعم أولى وليس بواجب وفيه نظران جميع الذوات في الحد التام ليس الا الجنس والفصل القريبين وهذا المعنى محقق سواء قدم الجنس على الفصل أو أخر فان تقديم الجنس على الفصل ليس بالجزء الصوري للحد التام حقيقة وذلك لان تقديم الجنس على الفصل اضافة عارضة للجنس بالقياس الى الفصل والاضافة العارضة للشيء بالقياس الى غيره متأخرة عنها متوقفة عليها فلا تكون مقومة لما هيمة الجنس والفصل ولا لو جودهما الاجمالي الواحد في ولا لو جودهما التفصيلي فلا يكون جزءاً صورياً للحد التام لا يقال ماذا كرتهم يفيدان تقديم الجنس على الفصل ليس بجزء صوري للجنس والفصل ولا يلزم أن لا يكون جزءاً صورياً للحد التام فانه يجوز أن يكون للحد التام مادة هي الجنس والفصل وصورة هي تقديم الجنس على الفصل لانما يجب بان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات الحدود ومطابق له فكل ما لا يكون جزءاً الحقيقية للحد ولا يكون جزءاً للحد التام وكل ما يكون جزءاً للحد التام يكون جزءاً للحد ودون تقديم الجنس على الفصل ليس بجزء للحد ودون فلا يكون جزءاً للحد التام والا لكان جزءاً للحد ودون اطلاق الجزء الصوري على تقديم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولا يلزم من وجوب تقديم الجنس على الفصل كونه جزءاً صورياً له لجواز أن يكون شرطاً كما ان وجوب تقديم الجنس على الفصل باعتبار الاستلزام ووجوب تقديم الفصل على الجنس باعتبار التحصيل لا يقتضى أن يكون تقديم الجنس على الفصل لاول الاعتبارين وتقديم الفصل على الجنس لثانيهما جزءاً صورياً باللامادية المتقومة بهما والحق ان العام ينبغي أن يقدم على الخاص في التعريف سواء كان العام جنساً أو عرضاً عاماً وسواء كان الخاص فصلاً أو خاصاً لان الخاص

يفيد التميز والتمييز لا يتحصل الا بعد الاشتراك فلا بد من اعتبار المشترك أولا حتى يتصور التميز وينبغي ان
يحتجب في التعريفات عن الالفاظ الغريبة أي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويختلف بحسب قوم
دون قوم ويقابها المعتادة وعن الالفاظ المجازية أي الالفاظ المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة بينهما
لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح وينبغي ان يحتجب في
التعريفات عن التكرار من غير ضرورة أو حاجة سواء كان المكرر نفس الحد مثل أن يقال العدد
كثرة مجتمعة من الاتحاد المجتمعة والمجتمعة من الاتحاد نفس الكثرة أو بعض اجزاء الحد مثل الانسان
حيوان جسماني ناطق فان الحيوان يؤخذ في حده الجسم حتى يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك
بالارادة فقد كرر الجسم الذي هو بعض اجزاء الحد الانسان وأما التكرار بحسب الضرورة فهو الذي
لولا لم يقع لم يبق التعريف صحيحا مثل التكرار الذي يقع في تعريف المتضايقين فان المتضايقين هما اللذان
يكونان معاني التعقل ولوجود مثل الابوة والبنوة فانه لا يتقرر للواحد منهما ثبوت الا عند ثبوت الآخر
وكذا لا يعقل كل منهما الا عند تعقل الآخر فيجب أن يعرف كل واحد منهما بما يراد السبب الذي يقتضي
كونه جملة متضايقين ليحصل المعاني العقل ويخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما فيجب أن يقع تكرار في
السبب حتى يلزم منه تخصيص البيان بالمقصود منه مما بالتعريف مثل أن يقال الاب حيوان يتولد من
نطفته حيوان آخر من نوعه من حيث يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه فالحيوان الاول هو ذات
الاب الذي هو معرض اضافة الابوة والآخر الذي هو من نوعه هو ذات الابن الذي هو معرض اضافة
البنوة وقد أخذنا طريقين عن الاضافة والتولد من نطفته سبب تضاديهما ومن حيث يتولد من نطفته
تكرار ضروري للسبب فذكر السبب للحقوق الاضافة الى الحيوان الذي هو معرض الاضافة وتكراره
لتخصيص البيان به فان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية فلولا لم يكرر لم يكن التعريف صحيحا
لانه قد يصدق الحد على الابن لان الابن قد يكون كذلك فلا يكون الحد مطردا فلا يكون صحيحا وأما اذا
كرر فلم يصدق الحد على الابن فان الابن وان كان حيوانا يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه لكن
لا يكون ابنا من هذه الحيثية بل انما يكون من حيث هو يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه فيصح الحد
بتكرار بعض اجزائه ولا يصح بدونه وأما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذي لولا لم يقع يكون
التعريف صحيحا لكن لم يكن كاملا وقد جعل كثير من المنطقيين تعريف المركب من الذات والعرض
الذاتي له من هذا القبيل كما في قولهم الانف الا فطس انف ذو نفق غير لا يكون ذلك التقدير الا في الانف
فصار الانف والتعريف مكررا وهذا التكرار اغماصا للحاجة فانه لولا لم يقع تكرار في التعريف يكون
صحيحا فانه يجوز أن يقال في تعريف الانف الا فطس هو شيء ذو نفق غير مختص بالانف فيكون التعريف
صحيحا لكن لا يكون كاملا لان السؤال عن الانف الا فطس فاحتاج الجيب الى هذا التكرار لانه يكون
الجواب مطابقا للسؤال فاذا لم يكرر لم يكن كاملا قبل لا فرق بين الحاجة والضرورة اذ المسؤول عنه فيها
ان كان هو المعرض فقط فلا حاجة الى تكرار ولا ضرورة وان كان المعرض مع المعارض فالتكرار
ضروري وفي محل الحاجة والاختل التعريف وأجيب بان بينهما فرقا فان التكرار الصوري هو الذي
لولا لم يكن التعريف صحيحا والتكرار في محل الحاجة هو الذي لولا لم يكرر لم يكن التعريف تاما والحق
ان هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات والعرض الذاتي له يكون التكرار في تعريفه ضروريا
باعتبار ان المسائل سؤاله عن المجموع فيجب أن يذكر الذات مرة لتعريفه ومرة لتعريف العرض
لذاتي له وليس بضروري في نفس الامر لانه لو كان السؤال عن العرض الذاتي له وحده لم يكن هناك
حاجة الى التكرار لكن احتاج الجيب الى التكرار لانه يكون جوابه مطابقا للسؤال ﴿ الثاني في
اقسام المعارف مع صرف الشيء لا بد وان يساويه في العموم والخصوص ليشمل جميع افراده ويميز ما عن
غيرها فلا يخلو من أن يكون داخل فيه أو خارجا عنه أو مركبا منهما والاول اما أن يكون جميع اجزائه

وهو الحد التام أولم يكن وهو الحد الناقص والثاني هو الرسم الناقص والثالث ان كان المميز داخلا
يسمى حدا ناقصا أيضا وان كان بالعكس كما اذا تركب من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما أقول
المبحث الثاني في أقسام المعرفة معرفة الشيء يجب ان يساويه في العموم والخصوص أى في الصدق على
معنى أنه يجب أن يصدق المعرفة على كل ما يصدق عليه المعرفة وهو الاطراد والمنع وبالعكس أى
يجب أن يصدق المعرفة على كل ما يصدق عليه المعرفة وهو الجمع والانعكاس لانه لو لم يكن مساويا له في
الصدق لكان مبايناه أو أخص من وجهه أو أخص منه مطلقا أو أعم منه مطلقا والكل باطل اما
الاول والثاني فظاهر لان المعرفة يجب أن يكون تصوره مستلزما تصورا للمعرفة والمباين والاخص
من وجهه لا يكون كذلك وأما الثالث فلان الاخص مطلقا لا يشمل جميع أفراد المعرفة فيكون أقل
وجودا وما هو أقل وجودا أخفى والاخفى لا يصلح للتعريف وأما الرابع فلان الاعم مطلقا لا يعبر ماهية
المعرفة عن غيرها لانه مشترك بينهما وبين غيرها والمشارك بين الشيئين لا يعبر أحدهما عن الآخر لان
تصور الاعم مطلقا لا يستلزم تصورا للاخص فان تصور الحيوان والماشى لا يستلزم تصور الانسان
اذا عرفت ذلك فنقول المعرفة على أربعة أقسام حدا تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص ووجه
الحصر في هذه الأربعة ان المعرفة الذى هو غير المعرفة ومساو له في الصدق لا يتخول من أن يكون
داخلا في المعرفة أو خارجا عنه أو مركبا منهما والاول وهو أن يكون المعرفة داخلا في المعرفة اما ان
يكون جميع أجزاء المعرفة وهو الحد التام كالحيوان الناطق في تعريف الانسان أولم يكن جميع
أجزاء المعرفة وهو الحد الناقص كالجسم الناطق أو الجسم الناطق أو الجوهر الناطق في تعريف
الانسان والثاني وهو أن يكون المعرفة خارجا عن المعرفة وهو الرسم الناقص كالماشى منتصب القامة في
تعريف الانسان والثالث وهو أن يكون المعرفة مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا أى
يكون المميز فصلا قريبا يسمى حدا ناقصا أيضا كالماشى الناطق في تعريف الانسان وان كان بالعكس
أى يكون المميز خارجا فهو الرسم التام ان كان الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك في
تعريف الانسان وان كان الداخل غير الجنس القريب فهو الرسم الناقص أيضا كالجسم الناطق
الضاحك أو الجسم الضاحك أو الجوهر الضاحك في تعريف الانسان فظاهر كلام المصنف بقضى أن
يكون المميز الخارجى مع أى جنس كان قريبا أو بعيدا يسمى رسما تاما وحيث يجوز أن يكون الرسم التام
أكثر من واحد وعلى ما قررنا لا يكون الرسم التام الا واحدا كما ان الحد التام لا يكون الا واحدا وأما
الحدود الناقصة والرسوم الناقصة يجوز أن تكون متعددة ﴿قال﴾ واعترض عليه أولابان بمجموع أجزاء
الشيء عينه وأجزاء غما يعرف الشكل اذا عرف شيئا من أجزائه وذلك الجزء اما ان يكون هو فيلزم
تعريف الشيء بنفسه أو ما هو خارج عنه والخارج غما يعرف اذا عرف اختصاصه به وذلك يتوقف على
معرفة ومعرفة ما يغايره من الامور الغير المنتهية وذلك محال وثانيا بأن المطلوب ان كان مشعورا به
امتنع تحصيله وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه ﴿أقول﴾ اعترض الامام الرازى على التعريف من وجهين
الاول أن تعريف الشيء محال لان تعريفه بنفسه محال وحيث أن التعريف اما بالداخل أو بالخارج أو
بالمركب منهما والاول اما أن يكون الداخل جميع الأجزاء أو بعضها وكل منهما باطل اما جميع الأجزاء
فلان مجموع أجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع أجزائه تعريف الشيء بنفسه وهو محال واما
بعض الأجزاء فلان الجزء غما يعرف الشكل اذا عرف شيئا من أجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من الأجزاء
لكان جميع الأجزاء غميه عن التعريف أو معرفة بغير ذلك الجزء الذى فرض أنه معرفة للشيء واذا كان
جميع أجزاء الشيء معلوما يكون الماهية معلومة فلا يكون ذلك الجزء معرفة له هذا خلف فثبت أن الجزء
غما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من أجزائه فذلك الجزء المعرفة اما أن يكون هو الجزء المعرفة فيلزم تعريف
الشيء بنفسه وهو محال أو ما هو خارج عنه فيلزم تعريف الشيء بالخارج والتعريف بالخارج محال لان

الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه فاذا لم يعرف اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته والاختصاص هو بوث الوصف للشيء وانفاؤه عن غيره فمعرفة الاختصاص تتوقف على معرفة الشيء ومعرفة ما يغيره من الامور الغير المتناهية اذ يمنع معرفة الاختصاص مع الجهل بالشيء وبما عداه فيتوقف معرفته على معرفة الشيء وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية وذلك محال فانه يلزم من معرفة الشيء الدور لانه حينئذ يتوقف معرفة الشيء على تعريف الخارج اياه وتعريف الخارج اياه يتوقف على معرفة اختصاصه بالشيء ومعرفة اختصاصه بالشيء تتوقف على معرفة الشيء فيلزم الدور ومن معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية احاطة الذهن بما لا يتناهي لان ما عداه غير متناه والمركب من الداخل والخارج خارج لان المركب من الداخل والخارج لا يكون نفس الشيء ولا دخلا فيه والا يلزم أن يكون الخارج داخلا لان الجزء الخارج جزء من المركب منه ومن الداخل وجزء الجزء لا يقال المركب من الداخل والخارج لا يكون خارجا والا يلزم ان يكون الجزء الداخل خارجا لا نقول دخول المركب في الشيء يوجب دخول كل جزء منه فيه واما خروجه عن الشيء فلا يوجب خروج كل جزء منه عنه فيلزم من بطلان التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخل والخارج الثاني أن الشيء المطلوب تصويره ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع توجه الطلب نحو ما لا شعوره به **قال** (واجب عن الاول بان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء يمنع ان تكون نفسه ومعرفة ومعرفة الشيء ليس بواجب ان يعرف شيئا من أجزائه أصلا لجواز استغنائها بامر بها وتعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعروف بحيث يلزم من تصويره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله في نفس الامر لا على العلم به وهو وضعيف لان تقدم كل واحد لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو وكل مجموع لا يدل على المغايرة ولو كانت الاجزاء بامر ها حتى الصوري معلومة كانت الماهية معلومة الا لم يعد التحديد ولو استلزم الخارج تصويره فان كان متصورا كان المعلوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به بل الجواب ان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استقصارها مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدد وكذا الرسم اذا كان مركبا واما المفرد فلا يفيد عن الثاني بأن توجه الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض اعتباراته فلا استحالة **أقول** أجب عن الاعتراف الاول بان التعريف بالداخل والخارج صحيح اما التعريف بالداخل اذا كان جميع الاجزاء فلا نسلم ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم أن يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفًا بنفسه فان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على الشيء يمنع أن يكون نفس ذلك الشيء حتى يلزم أن يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفًا بنفسه واما التعريف بالداخل اذا كان بعض الاجزاء فصح قوله والجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من أجزائه قلنا لا نسلم فان معرف الشيء ليس بواجب أن يعرف شيئا من أجزائه أصلا لجواز استغنائه بامر بها عن تعريف الجزء اياه قوله اذا كان جميع الاجزاء معلومة تكون الماهية معلومة فلا يكون الجزء معروفا لها قلنا لا نسلم ان جميع الاجزاء اذا كانت معلومة تكون الماهية معلومة فان الكل غير جميع الاجزاء فيجوز أن تكون جميع الاجزاء معلومة ولا يكون الكل معلوما فيحتاج الكل الى التعريف والجزء يعرفه واما التعريف بالخارج فلا نسلم أنه باطل قوله الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به قلنا لا نسلم قوله لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه قلنا لم يعلم اختصاصه به فاحتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته قلنا لا نسلم أنه اذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فانه يجوز أن يكون مختصا به في نفس الامر ولم يعلم اختصاصه به فلا يحتمل عدم اختصاصه به وحينئذ يفيد

معرفة فان اعادة الوصف الخارجى لمعرفة الموصوف يتوقف على كون الوصف المعروف بحيث يلزم من
تصوره تصور الموصوف بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاص الوصف الخارجى بالموصوف وشموله
له فى نفس الامر فانه لو لم يكن مختصا به لكان مثلاً كابين الموصوف وغيره فيكون أعم منه والعام لا يلزم
من تصور تصوره الخاص ولو لم يكن شاملاً لكان أخص والاخص أخفى فلا يصلح للتعريف واعادة الوصف
الخارجى لمعرفة الموصوف لا يتوقف على العلم بالاختصاص والشمول فان المفيد للتصور هو معرفة
الوصف المختص الشامل لا معرفة اختصاص الوصف الخارجى بالموصوف بخلاف أن يكون بين الوصف
المختص الشامل وبين الموصوف ملازمة بينية بحيث ينتقل الذهن من تصور تصوره الى تصور الموصوف وان
لم يعلم اختصاصه به وشموله ولئن سلم ان التعريف بالخارج يتوقف على معرفة اختصاص الوصف الخارجى
بالموصوف لكان لا نسلم لزوم الدور ومعرفة ما لا يتناهى قوله معرفة الاختصاص يتوقف على معرفة
الموصوف وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية قلنا العلم بالاختصاص يتوقف على العلم
بالموصوف بوجه ما وعلى العلم بما عداه مما لا يتناهى مجمله فلا يلزم الدور ولا الاطالة قال المصنف وهذا
الجواب ضعيف فان تقدم كل واحد من الاجزاء بالطبيع لا يقتضى تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع
ليسدل على مغايرة جميع الاجزاء لنفس الشئ فانه يجوز أن يكون كل واحد من الاجزاء متقدماً بالطبيع
والكل من حيث هو كل ومجموع لا يكون متقدماً ما يكون حينئذ جميع الاجزاء نفس الشئ فلا يصح
التعريف بجميع الاجزاء لامتناع تعريف الشئ بنفسه واما قوله معرف الشئ ليس بواجب أن يعرف
شئاً من اجزائه لجواز استغنائه باسمها فيقال لو كانت الاجزاء باسمها حتى الجزء الصورى معلومة
كانت الماهية معلومة لانه لو لم تكن الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء حتى الجزء الصورى لم يقد
التحديد معرفة الماهية ولكنه مفيد عندكم واذا كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء
تكون غنية عن تحديد الجزء اياها فلا يكون الجزء معرفاً لها واما قوله فى الجواب عن التعريف بالخارج
تعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعروف بحيث يلزم من تصور تصوره بعينه وذلك انما
يتوقف على اختصاصه به وشموله فى نفس الامر لا على العلم به ما فيقال لو اسلم الخارجى تصور تصوره
فان كان الخارجى متصوراً كان المزموم متصوراً فاستغنى عن التعريف وان لم يكن الخارجى متصوراً
امتنع التعريف به ثم قال المصنف بل الجواب أن التعريف بجميع الاجزاء معتبر فان الاجزاء على
انفرادها معلومة والتحديد يفيد استحضار الاجزاء مجتمعة بحيث يحصل فى الذهن صورة معلومة
مطابقة للحدود وتحقيق ذلك أن جميع الاجزاء نفس الماهية لكن جميع الاجزاء يعتبر فى الذهن على
وجهين أحدهما على سبيل الاجمال بأن يحصل لجميع الاجزاء وجود واحد وهذا الاعتبار هو الحدود
وثانيهما على سبيل التفصيل بأن يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد
فلا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشئ
بنفسه بيان ذلك أن تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناه أن تصورات جميع الاجزاء تفيد تصور
جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء لان جميع تصورات الاجزاء عبارة
عن جميع وجودات الاجزاء فى الذهن لان تصور الشئ عبارة عن وجوده فى الذهن فتصورات جميع
الاجزاء وجودات فى الذهن ووجودات الاجزاء فى الذهن غير وجود جميع الاجزاء فى الذهن أعنى وجود
الماهية اما بالذات أو بالاعتبار فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة متعلقة بالاجزاء بأن يكون لكل
جزء وجود فى الذهن مغاير لوجود الآخر اما بالذات واما بالاعتبار ووجود جميع الاجزاء وجود واحد
متعلق بالجميع ولا شك أن الوجودات المتغايرة المتعلقة بالاجزاء غير وجود واحد متعلق بالجميع
فتصورات جميع الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء فلا يلزم من التعريف بجميع الاجزاء تعريف الشئ
بنفسه فان قيل لا يتخلوا ما أن يكون لكل واحد من الاجزاء وجود على حدة فى الذهن فيلزم أن يكون

لكل من الجنس والفصل في الذهن وجود مغاير لوجود الآخر في الذهن فامتنع جل أحدهما على الآخر بالمواطأة وامتنع أيضا حاحهما على المجموع الحاصل منهما بالمواطأة وشرط المعرفة أن يكون مساويا للمعرفة في الصدق وإذا لم يكن محمولا بالمواطأة امتنع أن يكون مساويا له فامتنع التعريف به وأما أن يكون الجميع موجودا بوجود واحد في الذهن فيلزم تعريف الشيء بنفسه أجيب بأن لكل من الجنس والفصل وجودا مغايرا لوجود الآخر في الذهن وامتنع جل أحدهما على الآخر بالمواطأة بهذا الاعتبار وامتنع أن يكون جميع الأجزاء بهذا الاعتبار مساويا للماهية في الصدق لكن شرط المعرفة أن يكون مساويا للمعرفة في الصدق باعتبار ماهيته من حيث هي لا باعتبار ماهيته بقيس الوجود وكل من الجنس والفصل وإن كان له وجود مغاير لوجود الآخر مع الآخر مع اعتبار تقيده بهذا القيد لا يحمل أحدهما على الآخر لكن باعتبار أن كلا منهما قد يوجد مع الآخر وجودا واحدا بصدق أحدهما على الآخر وعلى تقدير أن يكون الجميع موجودا بوجود واحد لا يلزم من التعريف بالأجزاء الموجودة في الذهن بوجود واحد تعريف الشيء بنفسه وذلك لأن الوجود الواحد باعتبار طوقه للماهية الجنس في الذهن تصور للماهية الجنس وباعتبار طوقه للماهية الفصل تصور للماهية الفصل وباعتبار طوقه بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور للماهية فالتصورات متغايرة وإن كان الوجود في الذهن واحدا فمجموع تصور الجنس والفصل غير تصور المجموع الحاصل من الجنس والفصل ومجموع التصورين مفيد لتصور المجموع فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه وكذا الرسم إن كان مركبا تكون مفرداته متصورة ولم يلزم من تصور مفرداته تصور المرسوم بل يتوقف على استحضارها مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمرسوم وكذا الحد الناقص وأما المفرد فلا يفيد لأنه إن كان متصورا يكون المعرفة متصورا فاستغنى عن التعريف وإن لم يكن متصورا امتنع التعريف به والجواب عن الثاني أن توجيه الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض اعتباره فلا استحالته فإن الشيء المطلوب تصوره معلوم من وجه ومجهول من وجه آخر وتوجه الطلب نحو الشيء ذي الوجهين لا نحو الوجه المعلوم أو الوجه المجهول فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول قال ((الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به الحقائق أما أن تكون بسيطة أو مركبة وكل منهما إما أن يتركب عنه غيره أولا يتركب فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد ولا يحد به كالواجب والذي يتركب عنه غيره لا يحد ولا يحد به كالجوهر والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد ولا يحد به كالإنسان والذي يتركب عنه غيره يحد ولا يحد به كالحيوان فالحد للمركب وكذا الرسم التام وأما الرسم الناقص فيشملهما أقول المبحث الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به من الحقائق الحقائق إما أن تكون بسيطة أي لا يكون لها أجزاء لا تلتئم من شيئين أو أكثر أو مركبة أي يكون لها جزآن تلتئم من شيئين فصاعدا وكل واحد من البسيط والمركب إما أن يتركب عنه غيره أولا فهذه أربعة أقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لا يحد له أحدا تاما ولا أحدا ناقصا لأن كلا من الحد التام والناقص لا يمكن إلا له جزء والبسيط لا يحد له ولا يحد به غيره ضرورة عدم كونه جزءا لغيره كالواجب فانه لا يحد له ولا هو جزء لغيره فلا يحد ولا يحد به والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد له ولا يحد به لغيره لانه جزء لغيره كالجوهر فانه بسيط لا يحد له ولا يتركب عنه غيره لانه جزء لغيره فلا يحد ولا يحد به لغيره والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد له ولا يحد له جزأ ولا يحد لغيره ضرورة عدم كونه جزءا لغيره كالإنسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه غيره ضرورة كونه فوطاسا فلا يحد ولا يحد به والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد له ولا يحد له جزأ ولا يحد لغيره ضرورة كونه جزءا لغيره فانه مركب من الجسم والناسخ والحساس ويتركب عنه غيره كالإنسان فيحد الحيوان ويحد به فالحد للمركب سواء كان حدا تاما أو حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس القريب والخاصة وأما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب وكل ماله خاصة لازمة بينه غير بدیهی برسم وكل ماله خاصة لازمة بينه شيء

غير بديهي التصور برسم ذلك الشيء ﴿ قال ﴾ الفصل الثالث في الحجج وفيه مباحث الاول في أنواع الحجج الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فاما ان يستدل الكل على الجزئى أو بأحد المتساويين على الآخر ويسمى قياساً أو بعكسه ويسمى استقراء تاماً ان كان بجميع جزئياته وناقضاً ان لم يكن أو بجزئى على جزئى آخر ويسمى تمثيلاً وقياساً في عرف الفقهاء والجزئى الاول أصلاً والثانى فرعاً والمشتراك جاء معاوناً ثم يعرف تارة بالدوران وأخرى بالسبر والتقسيم أو بغيرهما وقد استقصينا الكلام فيه في منهاج الوصول الى علم الاصول ﴿ أقول لما فرغ من الفصل الثاني في الاقوال الشارحة شرع في الفصل الثالث في الحجج وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في أنواع الحجج الثاني في القياس وأصنافه الثالث في مواد الحجج المبحث الاول في أنواع الحجج وهى جمع حجة وهى الموصول القريب الى التصديق والحجة والدليل مترادفان ورسم الدليل بأنه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول وأراد بالعلم المزموم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين وأراد بالزوم ما هو أعم من اللزوم العادى والعقلى سواء كان بينا أى بغير وسط أو غير بين أى بوسط وقوله بوجود المدلول لا يقتضى خروج الدليل المفضى الى المدلول العدمى لان المدلول العدمى له وجود فى الذهن لان المدلول ما يتعلق به دلالة الدليل وهو من المركبات الخبرية المشتملة على النسبة الواقعة بين المحكوم عليه وبه أعم من الثبوت والانتفاء ولكل منهما وجود فى الذهن فالدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بوجود المدلول أعم من أن يكون المدلول من المركبات السلبية أو الثبوتية ولما كان هذا التعريف بحسب اللفظ لم يتعاش فيه عن ذكر المدلول فان التعريفات اللفظية لا يحتجز فيها عن أمثاله والدليل على ثلاثة أنواع ووجه الحصر ان الدليل أمر اضافى يستدعى شيئين أحدهما ما يكون العلم به ملزوماً والاخر ما يكون العلم به لازماً والاول يستدل به والثانى يستدل عليه فالمستدل به اما أن يكون كلياً أو جزئياً وكذا المستدل عليه وإذا كان المستدل به والمستدل عليه كليين يجب تساويهما فى الصدق يلزم من العلم بأحدهما العلم بالآخر اذا عرفت هذا فنقول اما أن يستدل بالكل على الجزئى كما يستدل بثبوت الامكان للتأليف الذى هو كلى على ثبوته للجسم الذى هو جزئى بان يقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن فكل جسم ممكن أو يستدل بالكل على الكلى أى بأحد المتساويين على الآخر كما يستدل بثبوت الضعف للمتعب بالقدرة الذى هو كلى مساو للانسان على ثبوته للانسان الذى هو كلى مساو للمتعب بالقدرة بان يقال كل انسان متعب بالقدرة وكل متعب بالقدرة ضاحك فكل انسان ضاحك ويسمى هذان القسمان قياساً أو بعكسه أى يستدل بالجزئى على الكل ويسمى استقراء تاماً ان كان الاستدلال بجميع جزئيات الكل عليه مثل ان يقال كل جسم ذو وضع لان الجسم اما بسيط أو مركب وكل منهما ذو وضع واستقراء ناقصاً ان لم يكن الاستدلال بجميع جزئياته بل ببعضها مثل ان يقال كل حيوان يحرك فكله الاسفل عنده المضع لان الانسان والطيور والدواب كذلك والاستقراء الناقص لا يفيد اليقين لجواز أن يكون حال البعض الذى لم يستقرأ بخلاف حال البعض الذى استقرئ كالتمساح فإنه لا يحرك فكله الاسفل فلا يصدق الحكم الكل على أو يستدل بجزئى على جزئى آخر لا اشتراكهما فى وصف كما يستدل بحرمه الخمر على حرمه النبيذ لا اشتراكهما فى الاسكار بان يقال النبيذ حرام كالخمر لا اشتراكهما فى الاسكار ويسمى تمثيلاً فى عرف المتكلمين وقياساً فى عرف الفقهاء والجزئى الاول وهو الخمر فى مثالنا هذا يسمى أصلاً والجزئى الثانى وهو النبيذ فى مثالنا يسمى فرعاً والوصف المشترك بينهما وهو الاسكار فى مثالنا يسمى جامعاً والجامع انما يفيد اذا ثبت كونه مؤثراً فى الحكم أى معرقاله وتأثيره يعرف تارة بالدوران وهو ترتيب الاثر على الشيء الذى له صلاح العلية وجوداً وعدمه أى بوجوده وجوده وعدمه بعدمه كترتب الحرمة على الاسكار وجوداً وعدمه ما وجدافى ما العنب عند وجود الشدة المطرية وأما عدمه فمافى كونه صير المحدث فيه الشدة المطرية أو عند صير ورته خلواً وأخرى بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف فى الاصل والغناء لبعض لية عين الباقى للعلية

كما يقال علمه حرمة الحجر اما الاسكار أو كونه ماء العنب أو المجموع أو غيرها وغير الاسكار لا يكون علمه بالطريق
الذي يفيد ابطال علمه الوصف فتعين الاسكار للعلمية أو بغير الدوران والسبر من الطرق الدالة على علمية
الوصف كالنصف والاجماع والمناسبة والشبهة وقد استقصى المصنف الكلام في القياس في منهاج
الوصول الى علم الاصول قوله قال $\text{﴿الثاني في القياس وأصنافه﴾}$ القياس قول مؤلف من أقوال متى
سلمت لم عنه لذاته قول آخر وهو اما ان يشمل النتيجة أو نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا أولا
ويسمى اقترانيا $\text{﴿أقول المبحث الثاني في القياس وأصنافه﴾}$ اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكل
اما أن يكون تباينها بالذاتيات أو بالعرضيات أو بهما والاول يسمى أنواعا والثاني أصنافا والثالث
أنسا اما ولما كان جزئيات المعرف وهي الحد التام والناقص والرسم التام والناقص يباين بعضها بعضا
بالذاتيات كتبنا الحد التام والحد الناقص وبعضها بالعرضيات كتبنا الحد التام والناقص سماها
أنسا اما ولما كان تباين جزئيات الحجة وهي القياس والاستقراء والتثليل بالذاتيات سماها أنواعا ولما كان
تباين جزئيات القياس وهي الاستثنائي والاقتراني على هيئة الشكل الاول والثاني والثالث والرابع
بالعرضيات سماها أصنافا $\text{﴿والقول بطلاق على المسموع أي الملفوظ وعلى المعقولة أي المعنى التام﴾}$
بالنفس والمراد به هنا المعقول لانه هو المستلزم للمطلوب وتسمية القول المسموع قياسا بطريق المجاز
قوله مؤلف من أقوال أراد به قضيتين فصاعدا ليشمل القياس البسيط والقياس المركب ويخرج عنه
القضية الواحدة المستلزمة لعمدتها وعكس نقيضها ولا ينتقض بنحو قولنا فلان يطوف بالليل فهو
سارق ويقولنا لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فان كلا منهما قضية واحدة مستلزمة
لقضية أخرى ومع هذا قياس لاننا نسلم ان قولنا فلان يطوف بالليل وحده يستلزم قولنا فهو سارق بل هو
مع قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق يستلزمه ولا نسلم ان قولنا لما كانت الشمس طالعة فانههار
موجود قضية واحدة فان كلمة لما كادت على الاتصال دلت على وضع المقدم فيكون على الحقيقة قضيتين
احدهما الاتصال والاخرى وضع المقدم وقوله متى سلمت لا يعنى به كونها صادقة في نفس الامر بل
كونها محتملة اذا فرض صدقها ليندرج فيه قياس مقدماته كاذبة وقوله لم عنه أي عن القول المؤلف
يفيد كون هيئة التأليف داخل في القياس فلذلك لم يقل لم عنه فان المطلوب لم يحصل من تلك الاقوال
الامع الهيئة المخصوصة وقوله لذاته أي لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة أجنبية أي لا تكون لازمة
لاحدى مقدمتى القياس أو بواسطة مقدمة في قوة المذكورة أي تكون لازمة لاحدى مقدمتى
القياس لكن جدا ما غار ان الحدود القياس والاول أي اللزوم بواسطة مقدمة أجنبية كقولنا (ا) مساو
(ب) و (ب) مساو (ج) فانه يلزمه أن (ا) مساو (ج) لكن لذات هذا التأليف والاتساق هذا النوع
من التأليف متبادلا وليس كذلك لانه لو أخذ بدل المساواة المباينة أو النصفية أو الضعفية لم يلزم
فانا اذا قلنا (ا) مباين (ب) و (ب) مباين (ج) لم يلزم ان يكون (ا) مباين (ج) لان مباين المباين لم يلزم
أن يكون مباينا وكذلك اذا قلنا (ا) نصف (ب) و (ب) نصف (ج) لم يلزم ان (ا) نصف (ج) لان نصف
النصف لا يكون نصفاً وكذلك لو قلنا (ا) ضعف (ب) و (ب) ضعف (ج) لم يلزم ان (ا) ضعف (ج) لان
ضعف الضعف لا يكون ضعفا بل اغما يلزم من هذا التأليف (ا) مساو (ج) بواسطة قولنا كل مساو (ب)
مساو لكل مباين (ب) فانه اذا انضم الى الاول اتبع (ا) مساو لكل مباين (ب) ومعناه كل مباين (ب)
(ب) (فا) مساو له و (ب) مساو (ج) معناه (ج) مساو له (ب) فيجوز كل صغير اقولنا كل مباين (ب) مساو
(فا) مساو له بنسج (ج) مساو له ومعناه (ا) مساو (ج) وهو المطلوب فعلم ان التأليف المذكور انما
يلزم قولنا (ا) مساو (ج) بواسطة قولنا كل مساو (ب) مساو لكل مباين (ب) وهي مقدمة أجنبية
غير لازمة لاحدى مقدمتى القياس فحيث لم تصدق هذه المقدمة لم ينتج هذا التأليف كافي قولنا (ا) نصف
(ب) و (ب) نصف (ج) لانه لا يصدق كل ما هو نصف (ب) فهو نصف لكل ما يكون (ب) نصفه

وحيث تصدق تلك المقدمة ينتج كافي قياس المساواة وما يجري مجراه كقولنا (أ) ملزوم (ب) و (ب) ملزوم (ج) فانه يلزمه (أ) ملزوم (ج) اذ يصدق كل ما هو ملزوم (ب) ملزوم (ج) لئلا يكون (ب) ملزوما له والثاني أي اللزوم بواسطة مقدمة في قوة المذكورة كقولنا اجزاء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزمه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقیض التالي وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فانه يجعل كبرى لقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر لينتج المطلوب وانما اشترط كون تلك المقدمة على وجه يكون حدها متغيرين لحدود القياس لئلا يخرج البيان بالعكس المستوي فان حدود القياس ثمة لم تتغير بخلاف الحدود ههنا لان عكس النقيض يغير حدود القياس بخلاف العكس المستوي والمراد باللزوم لذاته اعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وغيره وقوله قول آخر أي يغير كل واحدة من المقدمتين ولا يلزم أن يكون كل قضيتين متباينتين قياسا لئلا يلزم كل واحدة منهما الا يقال اعتبار هذا القيد يقتضي أن لا يكون القياس الاستثنائي الذي استثنى فيه عن المقدم قياسا كقولنا كان (أ) (ب) (فج د) لكن (أ) (ب) (فج د) لان القول اللازم عين احدي المقدمتين لا ناقول القول اللازم في الاستثنائي هو التالي واحدي المقدمتين هي الملازمة بين المقدم والمطلوب والتالي والاخرى وضع المقدم ولا شك ان القول اللازم متغير لكل منهما فان القول اللازم (ج د) واحدي المقدمتين ان كان (أ) (ب) (فج د) والمقدمة الاخرى (أ) (ب) ثم القياس لا يخفى لئلا يثبت النتيجة أو نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود وهو مذكور في القياس بالفعل وكقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة فالنتيجة وهي قولنا لم تكن الشمس طالعة نقيضها مذكور في القياس بالفعل أولم يشمل النتيجة ولا نقيضها بالفعل ويسمى اقترانيا كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فقولنا فالعالم حادث نتيجة ولم يشملها القياس ولا نقيضها بالفعل ﴿ قال ﴾ (والاول هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم أو بعدمه على عدم الملزوم أو بوجود أحد المتعاندین على عدم الآخر أو بعدمه على وجوده فيكون مشتتلا على مقدمة حاكمة بالملازمة بينهما وتسمى شرطية منفصلة أو بالمعاندة وتسمى شرطية منفصلة حقيقة ان تعاندا مطلقا وممانعة الجمع ان تعاندا صدقا فقط وممانعة الخوان ان تعاندا كذبا فقط وأخرى تدل على وضع الملزوم أو المعاندة مطلقا أو صدقا أو رفع اللازم أو المعاندة مطلقا أو كذبا وتسمى استثنائية ﴿ أقول والاول أي القياس الاستثنائي هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان أو يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما في اقول في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان أو يستدل بوجود أحد المتعاندین على عدم الآخر أو بعدم أحد المتعاندین على وجود الآخر كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا أو فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزواج لكنه ليس بزواج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج فعلى هذا يكون القياس الاستثنائي مشتتلا على مقدمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم واللازم لئلا يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم وتسمى تلك المقدمة شرطية منفصلة ولا يخفى انه يشترط أن تكون موجبة كلية لازمة من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم أو يكون الاستثنائي مشتتلا على مقدمة حاكمة بالمعاندة بين الاخرين لئلا يلزم من وجود أحدهما عدم الآخر أو من عدم أحدهما وجود الآخر وتسمى تلك المقدمة شرطية منفصلة حقيقة ان تعاندا مطلقا أي لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كالمثال المذكور وممانعة الجمع ان تعاندا صدقا فقط أي لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كقولنا اما أن يكون هذا الشيء انسانا أو فرسا وممانعة الخوان تعاندا كذبا فقط أي لا يكذبان معا ولا يصدقان معا كقولنا اما أن يكون هذا الشيء لا انسانا ولا فرسا ولا

يخفى ان المتصلة يشترط فيها أن تكون موجبة كلية عنادية يلزم من وجود أحد الجزأين عدم الآخر
او من عدمه وجود الآخر ويكون القياس الاستثنائي مشتقاً على مقدمة أخرى ندل على وضع الملزوم
في المتصلة أو وضع المعاند مطلقاً أي صدقاً وكذباً في الحقيقة أو صدقاً فقط في ممانعة الجمع أو كذباً في ممانعة
الحل أو رفع اللازم في المتصلة أو رفع المعاند مطلقاً أي صدقاً وكذباً في الحقيقة أو رفع المعاند كذباً فقط
في ممانعة الحل أو تسمى المقدمة الاخرى استثنائية ﴿ قال ﴾ (والثاني على أربعة أوجه لانه لا بد
من أمر يناسب طرفي المطالب وبسمى أوسط والمحكوم عليه في المطالب أصغر والمحكوم به أكبر والمقدمة
التي فيها الأصغر الصغرى والتي فيها الأكبر الكبرى فالأوسط إما أن يكون مجموعاً في الصغرى موضوعاً في
الكبرى أو مجموعاً فيهما أو موضوعاً فيهما أو موضوعاً في الصغرى مجموعاً في الكبرى ﴿ أقول لما فرغ
من القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقتراني وهو بحسب ما يتركب من القضايا ينقسم الى
حلي وهو المؤلف من الجمليات الصرفة والى شرطى وهو المركب من الشرطيات الصرفة أو منها ومن
الجمليات والمصنف لم يتعرض الا للاقتراني الحلي ولا بد في كل قياس اقتراني حلي من مقدمتين تشتركان
في أمر يناسب طرفي المطالب ويسمى ذلك الأمر أوسط لتوسطه بين طرفي المطالب وتنفرد إحدى
المقدمتين بالمحكوم عليه في المطالب المسمى بالأصغر لكونه بحسب الغالب أخص من المحكوم به وتنفرد
المقدمة الاخرى بالمحكوم به في المطالب المسمى بالأكبر لكونه بحسب الغالب أعم من المحكوم عليه
وتسمى المقدمة التي فيها الأصغر بالصغرى لاشتغالها عليه والمقدمة التي فيها الأكبر بالكبرى
لاشتغالها عليه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان حساس وهو المطالب
والانسان هو الأصغر وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى وقولنا الحساس هو الأكبر وقولنا كل
حيوان حساس هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية التي هي جزء للقياس تسمى مقدمة وماتحل
اليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون الرابطة يسمى حد القياس فكل قياس ثلاثة حدود الا صغر
والاوسط والاكبر وهيئة نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر بالوضع والحل تسمى شكلاً واقتران الصغرى
بالكبرى يسمى قرينة وضرباً والقول باللازم يسمى مطلوباً ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق
من القياس اليه والاشكال أربعة لانه لا بد من أن يكون مجموعاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى وهو
الشكل الاول يسمى بالاول لانه يندى في الانتاج يتوقف عليه الباقي وينتج المطالب الاربعة وأشرف
المطالب أو الاوسط مجموعاً فيهما أي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثاني جعل ثانياً لانه يشارك الاول
في الصغرى التي هي أشرف من الكبرى لاشتغالها على موضوع المطالب الذي هو أشرف من محموله ولانه
ينتج الكلبي الذي هو أشرف من الجزئي وان كان الكلبي سلباً والجزئي ايجاباً أو الاوسط موضوعاً فيهما
أي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثالث جعل ثالثاً لانه يشارك الاول في إحدى المقدمتين وهي
الكبرى أو الاوسط موضوعاً في الصغرى مجموعاً في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعاً لانه يشارك الاول في
المقدمتين ﴿ قال ﴾ (فالاول ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر أو بعضه وصدق الاكبر على
كل ماصدق عليه الاوسط أو سلبه عنه الى صدق الاكبر على كل الاصغر أو بعضه أو سلبه عن كله أو
بعضه) أقول الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل من الاشكال الاربعة بحسب الكمية أي الكلية
والجزئية والكيفية أي الايجاب والسلب ستة عشر مسألة من ضرب الصغريات الاربع الموجبة
الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية في الكبريات الاربع كذلك وشرط انتاج
الشكل الاول بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة يكون الاوسط مسلوباً عن الاصغر
فلا يندرج الاصغر تحت الاوسط فلم يتعد الحكم بالاكبر على الاوسط ايجاباً أو سلباً الى الاصغر لان الحكم
بالاكبر على ماصدق عليه الاوسط بالفعل والاصغر لا يكون من جملة ماصدق عليه الاوسط بالفعل على
تقدير سلبه عن الاصغر وبحسب الكمية الكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية لكان الحكم بالاكبر على بعض

بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق التوافق وهو قولنا كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا
لا شيء من الجمار بفرس كان الحق التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان بحمار وكلية الكبرى لانها لو
كانت جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس ناطق أو بعض
الفرس ليس ناطق والصادق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء
من الانسان بفرس وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس أو بعض الصهال فرس
والحق في الاول التوافق وهو قولنا كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان
بصهال فسقط بمقتضى الشرط الثاني ثمانية أضرب وهي الحاصلة من كل واحدة من الجزئيتين كبرى
مع المحصورات الاربع صغرى وبمقتضى الشرط الاول سقط أربعة أخرى وهي الحاصلة من الموجبة الكلية
كببرى مع كل واحدة من الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية كببرى مع كل واحدة من السالبتين صغرى
فبقى الضروب المنتجة أربعة الموجبة الكلية صغرى مع السالبة الكلية كببرى والسالبة الكلية صغرى
مع الموجبة الكلية كببرى والموجبة الجزئية صغرى مع السالبة الكلية كببرى والسالبة الجزئية صغرى
مع الموجبة الكلية كببرى فالشكل الثاني أن يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل
الاكبر كقولنا كل (ج ب) ولا شيء من (أ ب) أو بعكسه أى يستدل بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق
الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شيء من (ج ب) وكل (أ ب) على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو
قولنا لا شيء من (ج أ) فقله على سلب الاكبر عن كل الاصغر متعلق بالضر بين الاولين فان نتيجتهما واحدة
وهي السالبة الكلية أو يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا
بعض (ج ب) ولا شيء من (أ ب) أو يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل
الاكبر كقولنا ليس بعض (ج ب) وكل (أ ب) على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض
(ج أ) فقله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق بالضر بين الاخيرين فان نتيجتهما واحدة وهي
سالبة جزئية وشرط انتاج هذه الاضرب الاربع أحد الامرين اما اتخاذ زمان السلب والايجاب
أو صدق الدوام على احدى المقدمتين اما الدوام بحسب الذات أو الدوام بحسب الوصف وذلك لانه اذا لم
يتحقق واحد من الامرين لم ينتج القياس كقولنا كل قرم مخسف بالضر ورة وقت حيولتنا الارض بينه وبين
الشمس لاداء ما ولا شيء من القرم مخسف وقت التربع بينه وبين الشمس لاداء ما مع كذب قولنا ليس
بعض القرمة مارة بالامكان العام ﷻ قال ((الثالث أن يستدل بصدق لطرفين على كل الاوسط أو
أحدهما عليه والاخر على بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر أو بصدق الاصغر على كله
وسلب الاكبر عن كله أو بعضه أو بصدقه على بعضه وسلب الاكبر عن كله على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر)) أقول وأما الشكل الثالث فيشترط لانتاجه ايحاب الصغرى وكلية احدهما اما ايحاب
الصغرى فلاه لو كانت سالبة يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان بفرس
وكل انسان حيوان أو كل انسان ناطق والحق في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين
وهو لا شيء من الفرس بناطق ولو بدل بالكبرى قولنا لا شيء من الانسان بصهال أو لا شيء من الانسان
بحمار تصير الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وهو كل فرس صهال وفي الثاني التخالف وهو لا شيء من
الفرس بحمار وأما كلية احدى المقدمتين فلاه لو كانتا جزئيتين يلزم الاختلاف الموجب للعقم
كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق أو بعض الحيوان فرس والحق في الاول التوافق
وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانبياء بفرس ولو بدل بالكبرى قولنا ليس
بعض الحيوان بناطق أو ليس بعض الحيوان بفرس صار الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق
وفي الثاني التباين فاذا سقط عشرة أضرب ثمانية من الشرط الاول وهي الحاصلة من سالبتين صغرى
مع المحصورات الاربع كبرى وضربان من الشرط الثاني وهما الضربان الحاصلان من موجبة جزئية

صغرى مع الجزئيتين كبرى بقى الضروب المنقبة ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات
 الاربع كبرى والصغرى الموجبة الجزئية مع السكيتين ولا ينتج هذا الشكل الجزئية لان اخص
 ضروب هذا الشكل الموجبتان السكيتان والكبرى سالبة وهما لا ينتجان كلية لجواز
 كون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق ولا شئ من الانسان بفرس
 والصادق في الاول بعض الحيوان ناطق وفي الثاني ليس بعض الحيوان بفرس واذا لم ينتج هذان الضربان
 السكلى لم ينتجه الباقي لكونهما اخص من الضروب الباقية فان الاول اخص من كل ضرب تألف من
 موجبتين والثاني اخص من كل ضرب تألف من موجبة وسالبة ومتى لم ينتج الاخص شيئا لم ينتج الاعم
 والا لا تنجبه الاخص لان نتيجة الاعم لازمة له والاعم لازم للاخص ولازم للاخص لازم فالشكل الثالث
 هو ان يستدل بصدق الطرفين الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل (ب ج) وكل (ب ا)
 او بصدق احدا الطرفين على كل الاوسط والطرف الاخر على بعض الاوسط وهو على وجهين أحدهما
 ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاكبر على بعض الاوسط كقولنا كل ب ا بديل بالكبرى المذكورة
 في المثال قولنا بعض (ب ا) وثانيهما ان يستدل بصدق الاكبر على كل الاوسط وصدق الاصغر على
 بعض الاوسط كقولنا بديل بالصغرى قولنا بعض (ب ج) على صدق الاكبر على بعض الاصغر أى يستدل
 بالضروب الثلاثة على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض (ج ا) أو يستدل بصدق الاصغر على
 كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط أو سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا كل (ب ج) ولا شئ
 من (ب ا) أو ليس بعض (ب ا) أو يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل
 الاوسط كقولنا بعض (ب ج) ولا شئ من (ب ا) على سلب الاكبر عن بعض الاصغر أى يستدل
 بالضروب الثلاثة على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض (ج ا) ^(ج ا) قال ^(ج ا) ((الرابع ان يستدل
 بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر أو بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر
 أو بصدقه على كله أو بعضه وسلب الاوسط عن كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر أو سلب
 الاصغر عن كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر)) أقول الشكل الرابع
 شرط انتاجه أن لا يجتمع فيه خستان الساب الجزئى لافى مقدمة واحدة ولا فى مقدمتين سواء كانتا من
 جنس واحد كما اذا كانت المقدمتان سالبتين أو جزئيتين أو من جنسين كما اذا كانت احداهما سالبة
 والاخرى جزئية اللهم الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانه يجب أن تكون الكبرى سالبة كلية اذ لا
 اما الاول أى عدم اجتماع الحسنين فيه على تقدير عدم كون الصغرى موجبة جزئية فلانه
 لو اجتمع الحسنان فيه على تقدير ان لا تكون الصغرى موجبة جزئية يلزم الاختلاف الموجب لعدم
 كقولنا لا شئ من الانسان بفرس ولا شئ من الحمار بانسان ولا شئ من الصهايل بانسان والحق في الاول
 التباين وهو لا شئ من الفرس بحمار وفي الثاني التوافق وهو كل فرس صهايل ولو بديل بالكبرى قوله
 بعض الحيوان انسان أو بعض الناطق انسان صار الكبرى موجبة جزئية والصغرى سالبة كلية
 والحق في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شئ من الفرس بناطق وكقولنا
 بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق حيوان أو كل فرس حيوان والحق في الاول التوافق وهو كل
 انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شئ من الانسان بفرس وكقولنا كل ناطق انسان وبعض
 الحيوان ليس بناطق أو بعض الحمار ليس بناطق والحق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي
 الثاني التباين وهو لا شئ من الانسان بحمار وهذه القرائن اخص مما اجتمع فيه خستان المركبة من
 الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية والمركبة من الموجبتين الجزئيتين لان القرائن
 التي اجتمعت فيها خستان احدى عشرة الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية
 والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى

باحداهما ويسمى مغالطة) أقول المبحث الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي تتألف منها الحجج والحجة
 إما أن تكون عقلية بأن تكون مأخوذة من العقل من غير افتقار إلى السمع أو نقلية بأن يكون للسمع
 مدخل فيها والاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا تارك المأمور به
 عاص لقوله تعالى أف عصيت أمري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار
 جهنم لا يقال الحصر ممنوع فإنه يجوز أن تكون الحجج مركبة من العقلي والنقلي فتكون الحجج إما عقلية
 محضة أو نقلية محضة أو مركبة منهما لا نأقول النقل المحض بحيث لا يكون للعقل فيه مدخل محال فإن
 الحجج سواء كانت عقلية أو نقلية لها صورة ومادة فصورتها عقلية لا مدخل للسمع فيها ومادتها يتوقف
 صدقها على العقل فالنقلي المحض محال والحصر في العقلي والنقلي على الوجه الذي ذكرنا ثابت اللهم إلا أن
 يراد بالعقل المحض ما يكون مقدما ثابته بالعقل والنقلي المحض ما يكون مقدما ثابته بالتبين بالنقل
 وحينئذ لا تكون الحجج منحصرة في العقلي المحض والنقلي المحض بل يتحقق قسم ثالث وهو المركب من
 العقلي والنقلي بأن تكون إحدى مقدمتيه ثابتة بالعقل والآخرى بالنقل كقوله الموضع عمل وكل عمل
 لا يصح إلا بالنية لقوله عليه الصلاة والسلام اغما الأعمال بالنيات فإن المقدمة الأولى عقلية والثانية
 نقلية والمصنف اعتبر الوجه الأول فجعل قسمين العقلي والنقلي والامام اعتبر الوجه الأخير فجعل ثلاثة
 أقسام عقلي محض ونقلي محض ومركب منهما والاولى أي الحجج العقلية إما أن تكون مقدماتها قطعية
 ضرورية أو مكتسبة وتسمى برهاناً أو دليلاً وإما أن تكون مقدماتها غير قطعية أي ظنية أو مشهورة
 وتسمى خطابة وإمارة وإما أن تكون مقدماتها مشبهة بالحجج العقلية أو بالظنية أو المشهورة
 وتسمى مغالطة فالبرهان قياس مؤلف من مقدمات قطعية تنتج نتيجة قطعية والإمارة قياس مؤلف من
 مقدمات ظنية صرفة أو مشهورة صرفة أو مختلطة منهما أو من أحدهما أو من قطعية مفيدة لظنية
 والمغالطة قول مؤلف من قضايا مشبهة بالقطعية أو بالظنية أو بالمشهورة (والمبادئ اليقينية ما
 يجزئ به العقل بمجرد تصور طرفيه وتسمى أوليات وبداهيات أو بواسطة تصورها الذهن عند تصورهما
 مثل الأربعة زوج وتسمى قضايا قياساتها معها أو الحس وتسمى مشاهدات وحسيات أو كلاهما معا
 والحس هو حس السمع مثل أن يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزئ العقل بامتناع تواطؤهم على
 الكذب وتسمى متواترات أو غيره مثل أن يشاهد ترتب شيء على غيره مراراً كثيرة بحيث يحكم العقل بأنه
 ليس على سبيل الاتفاق والامساك دائماً ولا كثيراً كترتب الاسهال على شرب السقمونيا وتسمى
 تجربات وقد تنكف في الشاهدة مرة أو مرتين لا تضمام القرائن اليها كالحكم بأن نوراً ناعم مستفاد من
 الشمس وتسمى حدسيات) أقول لما ذكرنا أقسام الحجج العقلية التي هي البرهان والخطابة والمغالطة
 أراد أن يبين مبادئها وهي القضايا التي تؤلف منها الحجج فقدم مبادئ البرهان والمبادئ اليقينية هي
 المبادئ الأول للبرهان وهي قضايا يجزئ بها العقل بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب
 أو بالبدية أو تصوراً أحدهما بالكسب وتصور الآخر بالبدية كقولنا الكل أعظم من الجزء والممكن
 في وجوده يحتاج إلى مرجح وتسمى أوليات وبداهيات أو قضايا يجزئ العقل بها بمجرد تصور طرفيها بل
 بواسطة تصور الذهن عند تصور طرفيها مثل الأربعة زوج فإن العقل يجزئ بأن الأربعة زوج لا بمجرد
 تصور طرفيها بل بواسطة تصور الذهن عند تصور الزوج والأربعة وهو لا انقسام يتساوى بين فإن العقل
 عند تصور الزوج والأربعة يتصور الانقسام يتساوى بين فحصل عند تصور قياسي وهو أن الأربعة
 منقسمة يتساوى بين وكل منقسم يتساوى بين زوج فالأربعة زوج وتسمى هذه قضايا قياساتها معها لأنه
 عند تصور الطرفين يكون الوسط متصوراً فيحصل القياس من تصور الطرفين والوسط أو قضايا
 يجزئ الحس بها أي قضايا يجزئ العقل بها بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس
 مضئنة والنار حارة أو الحس الباطن مثل علمنا بأن لنا فرجاً وغضماً وجوفاً وعطشاً وتسمى هذه القضايا

مشاهدات وحديثات فان الحاكيم هو العقل لكن بواسطة الحس فيسمى الحس حاكما لان الحكم بسببه
أوقضايا يجزم بها العقل والحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم
العقل بامتناع نواظهم على الكذب وتسمى تلك القضايا متواترات كعلمنا بالانتماء الخاص الماضية والبلاد
الناشئة وانما اعتبر كون الخبر عن محسوس لان غير المحسوس لا يفيد خبر الجمع الكثير عنه الجزم وانما
اعتبر ان يكون يمكن الوقوع لان ما يستحيل وقوعه لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وان كان الخبر عن
جمع كثير غير محصور لكثيره واعتبر جزم العقل بامتناع نواظهم على الكذب اذ لو لم يجزم العقل بامتناع
نواظهم على الكذب لا يفيد خبرهم الجزم به أوقضايا يجزم العقل بها والحس هو غير حس السمع مثل
ان يشاهد ترتيب شيء على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق لكن بسبب
انضمام قياس خفي اليها وهوانه لو كان الترتيب المذكور اتفاقا لما كان دائما ولا أكثر يا حكمتنا بأن
شرب السموم نيام سهل بسبب مشاهدته الاسهل عقيبته مرارا متكررة وتسمى تلك القضايا بتجربيات
وقد تكفي المشاهد مرة أو مرتين لانضمام قرائن اليها كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس
لاختلاف هياكل النور فيه بسبب قربها وبعدها من الشمس وتسمى حديثات والفرق بين
الفكر والحس ان الاوسط اذا انتهت النفس اليه طالبة له فهو الفكر وان حصل الاوسط للنفس
من غير شوق وطلب أو عقيب طلب وشوق من غير حركة وتماثل ما هو وسط له فهو الحس وقيل الفرق بين
الحس والتجربة ان التجربة تتوقف على فعل بنفسه له الانسان حتى يحصل المطلوب له بواسطة فان
الانسان ما لم يجرب الدواء اما ابتداء له أو باعطائه غيره مرة بعد أخرى لا يمكنه الحكم عليه بكونه مسهلا
بخلاف الحس فانه لا يتوقف على ذلك وقد يرد على كل واحد من هذه المبادئ اعتراضات وشكوك لكن
لما لم يتعرض المصنف لها أعرضنا عنها **قال** ((وأما الظنيات فقد مات بحكم العقل بها مع تجويز تنقيضها
تجويزا مروجها وأما المشهورات فما اعترف به الجمهور ولمصلحة عامة أو بسبب رقة أو جبهة مثل العدل
حسن والظلم قبيح وكشف العورة مذموم ومواساة الفقراء محمودة)) أقول لما فرغ من مبادئ البرهان
شرع في مبادئ الخطابة فمنها الظنيات وهي مقدمات بحكم العقل بها مع تجويز تنقيضها تجويزا مروجها
كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل بأن كل من يطوف بالليل فهو سارق وأما
المشهورات فقضايا اعترف بها الجمهور ولمصلحة عامة تتعلق بنظام أحوالهم مثل العدل حسن والظلم
قبيح أو بسبب رقة مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة أو بسبب جبهة مثل قولنا كشف العورة عند
الناس قبيح ويعرف الفرق بين المشهورات وبين الاوليات بان الانسان لو جرد نفسه عن جميع الهيات
النظرية والعملية وقدر انه خلق دفعة من غير ان يشاهد أحدا أو يمارس عملا ثم عرض عليه هذه
القضايا فانه لا يحكم بها بل يتوقف فيها اما الاوليات فانها اذا عرضت عليه في هذه الحالة لم يتوقف فيها بل
يحكم بها **قال** ((وأما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم في أمر غير محسوس قياسا على المحسوس كما قيل كل
موجود فانه جسم أو حال في جسم وقد يستعمل فيها الخيالات وهي قضايا تاذ كر لتغيب النفس في شيء
أو تنفيها عنه وقد تكون صادقة وأكثر ما تستعمل فانما تستعمل في القياسات الشعرية)) أقول وأما
مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة في أمور غير محسوسة بحكم بها الوهم قياسا على
المحسوسة اذ الوهم تابع للحس في حكمه في غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل ان كل موجود فانه جسم أو حال
في جسم ولولا ان العقل والشرائع دفعتهما العسدت من للقضايا الأولية وعلامة كذبها مساعدة الوهم
العقل في المقدمات المنتجة لتقيض حكمه فاذا وصل الى النتيجة تكس الوهم على عقيبته واستبعده وقد
يستعمل في المغالطة الخيالات وهي قضايا تاذ كر لتغيب النفس في شيء أو تنفيها عنه وتؤثر في النفس
عند ورودها تأثير عجيبي من قبض أو بسط وقد تكون صادقة وأكثر ما تستعمل في الخيالات فانما
تستعمل في القياسات الشعرية مثل قول المرغب في الخمر الخمر يا قوتة سيمالة فتنبسط النفس وترغب

فيها وكقول المرغب عن الغسل العسل مرة مقيمة فتتفرع عنها الطبيعة ﴿١﴾ قال ﴿والثانية ما صح نقله من عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام وهو انما يفيد لنا اليقين اذا تواتر عندنا وعلمنا عصمة رواة العربية وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والنقل والنسخ والمعارض العقلي الذي لو كان لترجح اذا العقل اصل النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيبه ايضا﴾ اقول لما فرغ من الحجّة العقلية شرع في الحجّة النقلية والثانية أي الحجّة النقلية دليل صح نقله من عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام لان الدليل العقلي دل على صدقهم لانهم ادعوا الصدق واظهروا المعجزة على وفق ما ادعوا وذلك يدل على صدقهم عقلا وانما قال عقلا لانه يمنع أن يعرف صدقهم نقلًا والدليل النقلى انما يفيد اليقين اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل كذب الناقلين فلا يحصل اليقين ولا بد من ان يتواتر عندنا لان التواتر عند غيرنا لم يفيد لنا اليقين وعلمنا عصمة رواة العربية مفرداتها واعرابها وتصريفها وتركيباتها لان النقلى انما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية والدلالة الوضعية انما تستفاد من رواة العربية فلم يولدوا بمفهومين احتمل كذبهم فلا يحصل اليقين بالمقصود وعلمنا عدم الاشتراك فانه لو كان مشتركاً احتمل أن يكون المعنى الذى فهمناه من المشترك غير المراد وعلمنا عدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال أحدهما الثلاثة يمنع الجزم بما هو الظاهر من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثانى الذى ورد فيه النسخ وعلمنا عدم المعارض العقلي الذى لو كان لترجح على النقلى اذا العقل اصل النقل لتوقف العلم بصدق النقل على العقل فلم يترجح المعارض العقلي على النقل لترجح النقل عليه أو وقعا في حيز التعارض والاولى بوجوب تكذيب الاصل الذى هو العقل لتصديق الفرع الذى هو النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزام تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب الفرع ايضا لان تصديق الفرع مبنى على تصديق الاصل فاذا انتفى انتفى هذا اذا ترجح النقل على العقل واما اذا وقعا في حيز التعارض لم يحصل اليقين في مقتضى النقل فثبت عدم اليقين مع وجود المعارض العقلي ﴿٢﴾ قال (الفصل الرابع فى أحكام النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم والسمعية أنكروه مطلقا والمهندسون فى الالهيات لما اتوا بالضرورة ان من علم لزوم شئ لشيء وعلم معه وجود الملزوم أو عدم اللازم علم من الاول وجود اللازم ومن الثانى عدم الملزوم وايضا من علم أن العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم فطعا ان له سببا﴾ اقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع فى الفصل الرابع فى احكام النظر وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم الثانى انه كافى في معرفته الله تعالى الثالث فى وجوبه الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا والسمعية بضم السين وفتح الميم قوم من عبدة الاصنام يقولون بالتنامح أنكروه مطلقا وجميع من المهندسين أنكروه فى الالهيات زاعمين ان المقصود فيها الاخذ بالاتباع والاولى واما الجزم فيها فلا سبيل اليه واعترفوا به فى العديديات والهندسيات لما ان النظر الصحيح أى المستجمع للشروط يفيد العلم مطلقا سواء كان فى التصورات أو فى التصديقات الالهية أو فى غير الالهية اما فى التصورات فلما مر فى الاقوال الشارحة واما فى التصديقات مطلقا فلما ناعلم بالضرورة ان من علم لزوم شئ لشيء كالزوم طلوع الشمس لوجود النهار وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم وهو وجود النهار فى مثالنا أو عدم اللازم وهو عدم طلوع الشمس علم من الاول أى العلم بوجود الملزوم أى بوجود النهار وجود اللازم أى طلوع الشمس ومن الثانى أى العلم بعدم اللازم أى عدم طلوع الشمس عدم الملزوم أى عدم وجود النهار وايضا فان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب فثبت ان الفكر الصحيح فى الالهيات يفيد العلم لان الدليل الثانى من الالهيات ولزم منه بطلان المذهبين ﴿٣﴾ قال ﴿احتجت السمعية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب

النظران كان ضروريا بالمابان خلافه وان كان نظريا باعاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل الثاني أن المطلوب ان كان معلوما فلا طلب وان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف نعرفه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معالانا نجد من أنفسنا اننا اذا توجهنا الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى أخرى والمقدمة الواحدة لا تنتج وأجيب عن الاول بان العلم به وباستلزام المقدمتين معا على الترتيب الخاص له ضروري وظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع وعن الثاني ان طرفيه معلومان والنسبة مبهمة والمطلوب تعيينهما فاذا حصل عجز عن غيره بآرفيه وعن الثالث بان الذهن يستحضرهما كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة أو بالمعاندية بينهما أقول تحت السخمية توجه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظران كان ضروريا بالمابان خلافه أي لما ظهر خطؤه لان الضروري امتنع خطؤه لكن كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه أي يظهر خطؤه وان كان نظريا باعاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل فان قيل على تقدير أن يكون العلم الحاصل عقيب النظر نظريا باعاد الكلام في لازم النظر الثاني لزوم التسلسل ممنوع فانه يجوز أن يكون لازم النظر الثاني ضروريا أجيب بانه اذا كان العلم الحاصل عقيب النظر نظريا يلزم أن يكون لازم النظر الثاني كذلك والا يلزم التحكم والتخصيص بلا محصص وحينئذ يلزم التسلسل ولقائل أن يقول تقرير هذا الوجه على الوجه الذي ذكره المصنف ليس بمستقيم اما أولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر هو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر هو نظري فالترديد فيه قبيح واما ثانيا فلان العلم الحاصل عقيب النظر اذا كان نظريا يكون لازما للنظر المفيد له فلا يحتاج الى نظري ثان حتى يعود الكلام في لازم النظر الثاني اعلم ان الامام ذكر هذا الوجه في المحصل على وجه لا يرد عليه شيء مما ذكرنا فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز أن يكون ضروريا لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والالزام التسلسل وهو محال ولعل المصنف أراد هذا لكن عبارته لا تنفيده الوجه الثاني ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم وعدم الفائدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف يعرف انه المطلوب الوجه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معالانا نجد من أنفسنا اننا متى وجهنا الذهن الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة توجه الذهن الى مقدمة أخرى فالحاضر في الذهن أبدا ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق وأجيب عن الاول بان العلم بالمطلوب الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري والعلم باستلزام المقدمتين على الهيئة الخاصة للمطلوب أيضا ضروري قوله لو كان ضروريا بالمابان خلافه أي لما ظهر خطؤه قلنا الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان ظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع ولقائل أن يقول اختصار هذا الشق وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر ضروري في الجواب ليس بمستقيم اما أولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر مستفاد من النظر والمستفاد من النظر نظري لا يقال أراد بكونه ضروريا أن كل من حصل له العلم بالمقدمتين على الهيئة الخاصة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة لانه حصل بغير نظر لا نناقول لا يكون حينئذ الجواب مطابقا للسؤال لان الضروري في السؤال ما هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا المعنى فلهذا جعل النظر في مقابله عند الترديد وأيضا لا يكون حينئذ قوله وظهور الخطا بعده ممنوع مستقيما فان انتفاء ظهور الخطا بعده لازم للضروري الذي هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا المعنى واما ثانيا فلانه حينئذ لا مدخل لقوله والعلم باستلزام المقدمتين معا على الهيئة الخاصة له ضروري في الجواب هذا تقرير الجواب عن الوجه الاول على ما يدل عليه عبارة الكتاب ظاهرا واما على الوجه الذي قررره الامام فبان يقال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري فانه اذا حصل العلم بالمقدمتين بان ضرورة أو بالنظر والعلم بالهيئة الخاصة واستلزام الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ان هذا الاعتقاد علم من غير افتقار الى نظر والحاصل ان التصديق بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ضروري وان كان المحكوم عليه في هذا

التصديق وهو الاعتقاد الحاصل عقيب النظر حصل بالنظر قوله لو كان ضروريا لما ظهر بعده
خطؤه قلنا ظاهره والخطا بعد النظر الصحيح ممنوع واختار الامام في المحصل ان العلم بان الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر علم نظري والتسلسل غير لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمتين اذا كان ضروريا وكانت
المقدمتان ضروريتين أى يقينيتين اما ابتداء أو بواسطة شأنها كذلك وعنده علم ضروري بان اللازم
من الضرورى أى اليقيني ضرورى أى يقينى علم بالضرورة ان الحاصل علم من غير توقف على شئ
آخر فلا يلزم التسلسل وانما اختار الامام من التردد الشق الثانى وهو انه نظري لان هذا التصديق
متوقف على الاعتقاد الحاصل عقيب النظر لانه هو المحكوم عليه فى هذا التصديق وهو النظرى
وما يتوقف على النظرى نظري على رأى الامام واختار الامام فى بعض كتبه انه ضرورى على معنى
ان كل من حصل له هذان العلمان اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما وأجيب عن الوجه الثانى بان
طريق المطلوب معلومان والنسبة بينهما بهمة أى تكون النسبة الايجابية أو السلبية متصورة ولم يحصل
عند العقل ان ايتهما واقعة على التعيين قوله اذا كان معلوما فلا طلب قلنا اذا كان المطلوب معلوما على
هذا الوجه لم يمنع طلبه لانه حينئذ من حيث التصور يتوجه اليه الذهن فيطلب حصول أحدهما أى
الحكم الايجابي أو السلبي على التعيين قوله اذا حصل كيف يعرف انه المطلوب قلنا اذا حصل الحكم
الايجابى أو السلبي على التعيين الذى هو المطلوب تميز عن غيره وعلم بواسطة تصور الطرفين ان الحاصل هو
العلم المطلوب على ان قولهم اذا حصل كيف يعلم انه مطلوب لوجه له لان المطلوب هو العلم الذى هو لازم
النظر وهو حاصل وان لم يحصل العلم بانه هو المطلوب لان العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو المطلوب ولم يلزم
من انتفاء الثانى انتفاء الاول وانما خص الجواب بالتصديق وان كان دليلهم - شاملا للتصور أيضا لان
الجواب عن التصور قد تقدم وأجيب عن الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين معا كما يستحضر طرفي
الشرطية ويحكم باللازمة فى المتصلة أو المعاندة فى المنفصلة بينهما وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين
دفعه واحدة فى الذهن لان الحكم باللازمة أو المعاندة موقوف على تصورهما معا لا امتناع الحكم باللازمة
أو المعاندة بين الشئتين بدون تصورهما معا ولقائل أن يقول ان التصديق الذى هو لازم النظر انما
يستفاد من القول المؤلف من القضيتين اللتين كل منهما يشتمل على الحكم وعلى تصور ولا يكتفى تصور
الطرفين وتصور الحكم فى حصول القضية بل لابد فيهما من نفس الحكم ويعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن
ان يحصلادفعه واحدة وان أمكن تصورهما معا الحق ان يقال ان الفكر من الاسباب المعدة لحصول
العلم بالمطلوب وكذلك المقدمتان والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل واحد بعد واحد
وقال ((واحتج المهندسون بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور وذات الله تعالى غير معقولة
ولاجازة العقل كما سند كره فى الكتاب الثانى فلا يكون محكوما عليه الثانى ان أقرب الامور الى الانسان
هو ربه التى يشير اليها بقوله أنا وانت ترى فى مباحث النفس اختلافات كثيرة فى انهما هى وكيف هى فما
ظنك يا بعدد هاهنا الاوهام والعقول وأجيب عن الاول بان التصديق يتوقف على تصور الطرفين
باعتبار ما وذات الله تعالى كذلك وعن الثانى بأنه دليل على عسره ولا شئ فيه اذ الوهم يلبس
العقل فى مأخذه والباطل يشاكل الحق فى مباحثه ولذلك تخالفت فيه الآراء وتصادمت فيه الاوهام
والسلف منعوا منه الا الافراد من الاذكيا بل الكلام فى الامتناع)) أقول احتج المهندسون
المشكرون لافادة الفكر العلم فى الاهيات بوجهين الاول انه لو كان الفكر مفيدا للعلم فى الاهيات
لحصل عقيب الفكر العلم بنسبة أمر الى ذات الله تعالى واللازم باطل فاللزم كذلك اما باللازمة
قطاهرة وأما بطلان اللازم فلان العلم بنسبة أمر الى ذات الله تعالى هو التصديق والتصديق موقوف
على تصور المحكوم عليه وبه لا امتناع العلم بانسبأ أمر الى غيره بدون تصور كل منهما فلو حصل العلم
بنسبة أمر الى ذات الله تعالى لكان ذات الله تعالى متصورة لكن ذات الله تعالى غير متصورة فانها غير

معقولة ولا جائزة النعقل لما سئذ كره في الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه وبه الثاني ان أظهر الاشياء للانسان وأقر بها اليه هو بته التي يشير اليها كل أحد بقوله انا وليكن النظر مفيد العلم بها لانه لو كان مفيد العلم بها لما اختلف العقلاء فيها واللازم باطل اما الملازمة فظاهر وأما بطلان اللازم فلان ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ماهي وكيف هي فان بعضهم قالوا ان النفس هي هذا الهيكل المحسوس والى هذا ذهب أكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة وبعضهم قالوا ان النفس أجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سر يان ماء الورد في الورد والنار في الجرة وذلك الساري هو المخاطب والمناقب والمعاقب لهذا الهيكل المحسوس عن طريق الفساد اليه فاذا اوارقه تدعى الى الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء ومنهم من قال النفس جزء لا يتجزأ في القلب ويعزى هذا الى النظام وابن الراوندي ومنهم من قال ان النفس مزاج فسادا للبدن على ذلك المزاج الذي يستحقه بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج وتدعى البدن الى الانفكاك وهذا مذهب القدماء من الاطباء ومنهم من قال انها عبارة عن النفس الناطقة وهي جوهر مفارق لا متميز ولا حال في المتميز مدبر لهذا الهيكل المحسوس حافظ له فاهم مخاطب مثاب معاقب والى هذا صار المحققون من الحكماء وهو اختيار الامام الغزالي وأكثر باب المكاشفات من الصوفية واذا كان حال الانسان مع أظهر الاشياء له وأقر بها اليه ذلك فما ظنك يا بعدها عن الاوهام والعقول وهو ذات الله تعالى المقدس عن احاطة العقل به وادراك الوهم اياه وأجيب عن الاول بان التصديق متوقف على تصور الطرفين باعتبار ما تالا على تصور الطرفين بحقيقتهم وما وذات الله تعالى كذلك أي متصور باعتبار ما فيجوز ان يتحقق التصديق بانتساب أمر اليه فيصير ان يكون النظر في الالهيات مفيد العلم وأجيب عن الثاني بأن اختلاف العقلاء في مباحث النفس لا يقتضي عدم افادة النظر العلم لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتقانهم بالنظر الصحيح بسبب اخلاهم ببعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح وما ذكرتم لا يدل على امتناع العلم من النظر في الالهيات بل دليل على عسر العلم من النظر في الالهيات ولا شك في عسره اذ الوهم يلبس العقل في مأخذه فان مأخذ العقل في المسائل الالهية من الطبيعيات التي هي مدركة بالوهم فيلبس أي يخاط الوهم العقل في مأخذه التي هي الطبيعيات والباطل يشاكل الحق في مباحثه فان قضا الوهم فيما ليس من المحسوسات باطل يشاكل الحق فانه يحكم على ما ليس بمحسوس حكمه على المحسوس قياسا عليه ولاجل ان الوهم يلبس العقل في مأخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه تخالفت في بحث الالهيات الآراء وتصادمت الاهواء والسلف منعوا من البحث في الالهيات الا افراد من الاذكياء الذين لهم عقيدة صافية في الدين لا يعرف عنها بالشبهة ع قال ع (فروع الاول النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقبيه مادة عند الشيخ أبي الحسن الاشعري وجوب وجود شيء آخر كحركة اليد والمفتاح وتبين فساد بيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء الثاني الاشبه بالحق انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما والالمانفاوت الاشكال في حلا الانتاج وخفائه الثالث المشهور ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وقيل بخلافه والحق ان الفساد ان كان مقصورا على المادة استلزم والا فلا) أقول لما بين ان النظر الصحيح يفيد العلم رتب عليه فروعا لانه الاول ان النظر الصحيح بعد الذهن لقبول النتيجة من مبدئها والنتيجة تفيض عليه عقبيه النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ أبي الحسن الاشعري أي النظر الصحيح يستعقب العلم لا طراد العادة بذلك كحصول الشيع بعد الاكل من غير وجوب وجوبه عند الحكماء أي النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقبيه على سبيل الوجوب وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام قالات المعتزلة النظر الصحيح بولاد النتيجة في الذهن

ومعنى التوليد ان يوجب وجود شئ وجود شئ آخر قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليداً والنتيجة تولدت من الناظر بتوسط النظر واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر يمكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل جميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجباً بل واقعا عادة ولقائل ان يقول صدور العلم بالاختيار لا يتنافى الوجوب مطلقاً بل يتنافى الوجوب بغير الاختيار ويجوز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجباً بالاختيار والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات الى أنفسها واستندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل على بطلان التوليد ان العلم بالنتيجة في نفسه امر يمكن فيكون مقدور الله تعالى فيمنع وقوعه بغير قدرته والدليل على أن حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه متى حصل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت عادة أو لا فان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري الفرع الثاني زعم الشيخ أبو علي ابن سينا ان حضور المقدمتين في الذهن أعني الصغرى والكبرى لا يكفي للعلم بالنسب الا كبرالى الا صغر بل لا بد بهما استحضار المقدمتين من أمر آخر وهو النقطة كيفيه اندراج المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية أى العلم باندراج الا صغر تحت الا كبر فانه لو اتفق هذا العلم أعني العلم بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم أيضاً ان كل بغلة عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة الكلية رأى بغلة متفتحة البطن فظن انها حبلى لعدم التفتن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر وهو حق قال الامام وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغايراً للثبات المقدمتين وحينئذ يكون مقدمة أخرى لا بد منها في الانتاج ويكون الكلام في كيفية التمام هما مع الاوابعين كالكلال في كيفية التمام الاوابعين وبغضى ذلك الى اعتبار ما لانهاية له من المقدمات وأما ان لا يكون معلوما مغايراً للمقدمتين وحينئذ استحال أن يكون شرطاً في الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وههنا لا مغايرة فلا شرط وأما حديث البغلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر في الذهن احدى المقدمتين فقط اما الصغرى واما الكبرى واما عند اجتماعهما في الذهن فلان لم انه يمكن التث في النتيجة واقائل ان يقول تختار الاول وهو ان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى معلوم مغاير لثبات المقدمتين قوله لو كان كذلك لكان مقدمة أخرى قلنا ان عثيت بكونه مقدمة أخرى هو ان الانتاج يتوقف عليه فسلم لكن لا يلزم من ذلك احتياجه الى التمام بينه وبين الاوابعين بل لا بد له من دليل وان عثيت به ولاق انها مقدمة أخرى انها مقدمة نسبها الى احدى المقدمتين نسبة الصغرى الى الكبرى أو بالعكس حتى تحتاج الى التمام بينهما واندراج احدهما في الاخرى فممنوع وأما حديث البغلة فلا شيخ ان يقول لو لم يعلم بأن هذه البغلة داخل تحت قولنا كل بغلة عاقر لا يعلم ان هذه البغلة عاقر واعلم ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم باندراج الصغرى في الكبرى أمر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة وأما أن العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون هذا العلم فقبه كلام والشيخ لم يذكر حديث البغلة على انه دليل على مطلوبه وانما أورده على سبيل المثال فالاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضاً على المثال فقول المصنف الاشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما والى لولم يكن الانتاج موقوفاً بعد استحضار المقدمتين على ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما لما تفاوتت الاشكال الاربعه في جلاء الانتاج وخفائه اشارة الى ان الصواب ما ذكره الشيخ الفرع الثالث المشهور ان النظر الفاسد أى الذى يكون أحد جزأيه المادة والصورة أو كلاهما فاسداً أى لم يكن مشتملاً على الشرائط المعبرة في الانتاج بحسب المادة أو بحسب الصورة أو بحسبهما لا يستلزم الجهل الذى هو ضد العلم وهو الجزم بنتيجة كاذبة وقيل بخلافه أى النظر الفاسد يستلزم الجهل الذى هو ضد

العلم قال الامام وهو الحق عندى فان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمع حصول هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد ان العالم غنى عن المؤثر وهو جهل واحتج من قال بأن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بأنه لو استلزم الجهل لكان نظراً الحق في شبهة المبطل بفيده الجهل أجاب الامام بأنه معارض بان النظر في الدليل لو أفاد العلم لكان نظراً المبطل في دليل الحق اذا نظر في شبهة المبطل انما يحصل له الجهل اعتقاد حقيقة تلك المقدمات فهو جوا بئنا مما قالوه بان يقال الحق اذا نظر في شبهة المبطل انما يحصل له الجهل بتلك المسئلة لانه فقد شرط افادته الجهل لان من شرط افادة الجهل اعتقاد صحة تلك المقدمات قال المصنف والحق ان الفساد ان كان مقصوراً على المادة استلزم النظر الفاسد الجهل وان لم يكن الفساد مقصوراً على المادة لم يستلزم النظر الفاسد الجهل لان الفساد اذا كان مقصوراً على المادة يكون القياس مستلزماً للنتيجة لما عرفت ان القياس الذى تكون مقدماته كاذبة يستلزم النتيجة وذلك كالمثال الذى ذكره الامام وان كان الفساد مقصوراً على الصورة أو شاملاً للصورة والمادة لم يستلزم النتيجة لا تنفاه ماله صلاحية الاستلزام اذا المستلزم هو القياس على الوجه الخاص ﴿ قال ﴾ (الثانى فى انه كافى فى معرفة الله تعالى ولا حاجة الى العلم ويدل عليه ما ذكرناه واحتجت الاسماعيلية بان الخلاف والمرأ مستمر بين العقلاء فى ذلك ولو كفى العقل لما كان كذلك وأيضاً الانسان لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم فكيف باضعفها وأجيب عن الاول بانهم لو أتوا بالنظر الصحيح لما وقع بينهم ذلك وعن الثانى بان العسر مسلم ولا شأن له لو كان معلم يعلم المبادئ والجميع ويرى الشكوك والشبه كان أوفق وانما النزاع فى الامتناع ﴿ أقول المبحث الثانى ان النظر الصحيح كافى فى معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه وهو ان الانسان العاقل اذا علم ان العاقل ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب سواء كان هناك معلم أو لم يكن خلافاً للاسماعيلية فانهم يوجبون نصب الامام ويحيون خلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم يهدى الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق الحق والنجاة ويرشدهم الى الخيرات ويحذروهم عن السيئات ويقولون لا يمكن معرفة الله تعالى الا من قول المعلم المعصوم ولهذا سمو بالتعليمية ثم افرقوا فرقتين فرقة قالوا العقل لا يمتدى الى معرفة الله تعالى أصلاً بل يعزل بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة قالوا العقل ليس بمعزل عن الوقوف على الامور الالهية بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة بل لابد من امام يرشده الى وجوه الادلة وبوقفه على دفع الشبه ورفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى عقول الناس نسبة الشمس الى الابصار فكما ان الابصار لا تقوى على ادراك المبصرات فى الظلمة فاذا طلعت الشمس تقوى الابصار بنور الشمس فيمكنها ادراك المبصرات كذلك عقول الناس قاصرة عن ادراك المعارف الالهية وبوجود الامام تقوى عقولهم بعقل الامام فاقتدروا على ادراك المعارف واحتجت الاسماعيلية على ان النظر الصحيح غير كافى فى معرفة الله تعالى بل لابد من معلم يوجهين الاول ان الخلاف والمرأ أى المجادلة مستمرة بين العقلاء فى المطالب الالهية ولو كفى العقل فى ذلك لما كان كذلك أى لما كان الخلاف والمرأ مستمرا بين العقلاء فى ذلك واللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك فلا بد من حاكم آخر غير العقل وهو الامام المعصوم الثانى ان الانسان وحده لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة والنحو والنجوم بل لابد من أستاذ يهديه واذا كان حالهم كذلك فى أضعف العلوم فما ظنك باضعفها وهو معرفة الله تعالى وصفاته وأحكامه وأجيب عن الاول بان العلم قلاء ما أتوا بالنظر الصحيح فانهم لو أتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم استمرار الخلاف والمرأ وأجيب عن الثانى بأنه لا نزاع فى العسر فان العسر مسلم ولا شأن له لو كان معلم يعلم المبادئ التى تتألف منها الجميع ويعلم الجميع ويرى الشكوك والشبه كان أوفق وأسهل وانما النزاع فى الامتناع وما ذكره لا يدل على الامتناع ﴿ قال ﴾ (الثالث فى وجوبه النظر فى معرفة الله تعالى واجب أما عندنا فله قوله تعالى قل انظر وماذا فى السموات والارض ونحوه وأما عند المعتزلة فلان المعرفة واجبة عندنا وهى لا تحصل الا بالنظر والمراد انهم لو اجابوا بالمشقة لا بد منهم واجب واغترض عليه بأن مبناه

على حكم العقل وسيأتي الكلام فيه وامتناع العرفان بغيره واستحالة التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع وبأن قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا في الوجوب قبل البعثة بنفي لازمه فدل على أن الوجوب ليس إلا من الشرع قيل لو وجب من الشرع لزم الخيام الأنبياء فإن المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر قلنا لو وجب عقلا لآخى أيضا لأن وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات نفتقر إلى انتظار دقيقة)) أقول اعلم أن الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فذهب الحشوية الذين قالوا الدين يتلقى من الكتاب والسنة إلى أن معرفة الله تعالى غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع وذهب جمهور المسلمين إلى أن معرفة الله تعالى واجبة ثم اختلفوا في ذلك فرقتين فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو بالرياضة وتصفية الباطن وهذا مذهب الصوفية أصحاب الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو بالنظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة فالاشاعرة والمعتزلة اتفقا على أن معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها وهو واجب ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة إلى أن وجوب النظر بالشرع وذهب المعتزلة إلى أنه بالعقل ولنرجع إلى المتن فنقول النظر في معرفة الله تعالى واجب باتفاق أصحابنا والمعتزلة أما عند أصحابنا فالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه كقوله تعالى أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وأما عند المعتزلة فبالعقل لأن معرفة الله تعالى واجبة عقلا لأن شكر الله تعالى واجب عقلا لأن نعمه على العبد كثيرة قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب عقلا لأن دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وبالشكر يندفع الخوف عن النفس فشكر الله تعالى واجب عقلا وشكر الله تعالى يتوقف على معرفة الله تعالى فمعرفة الله تعالى واجبة عقلا وهي لا تحصل إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق أي الذي يجب في كل حال إلا به وكان مقدورا فهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن المقيد مثل الزكاة قائم واجبة مقدمة بحصول النصاب فلا تجب عند عدم النصاب واحترز بقوله وكان مقدورا عن الواجب المطلق الذي لا يتم إلا بامره يكون ذلك الأمر ليس مقدورا للمكلف فإن ما لا يتم الواجب إلا به إذا كان غير مقدور لا مكلف لا يستدعي وجوب الواجب وجوبه ولا يلزم تكليف ما لا يطاق واعترض على هذا الدليل بأن مبناه على حكم العقل بأن معرفة الله تعالى واجبة عقلا وسيأتي الكلام في أن حكم العقل باطل بل الحاكم الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر فإنه إذا أمكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع العرفان بغير النظر ممنوع وما الدليل على امتناعه ولم لا يجوز أن نحصل معرفة الله تعالى بالإمام المعصوم كما هو رأي الإمامية أو بالألوهام كما هو رأي حكام الهند أو بتصفية الباطن كما هو رأي أهل التصوف وهو الحق وأيضا هذا الدليل مبني على استحالة التكليف بالمحال واستحالة التكليف بالمحال ممنوع واعترض على دليل المعتزلة أيضا بأنه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة لأنه حينئذ يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة بل على العقل والعقل قبل البعثة متحقق والوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب لكن قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا في الوجوب قبل البعثة بنفي لازم الوجوب الذي هو التعذيب قبل البعثة ونفي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب العقلي ونفي الوجوب العقلي يستلزم الوجوب الشرعي فدل قوله تعالى وما كنا معذبين على أنه ليس الوجوب إلا من الشرع قيل لو وجب النظر بالشرع لزم الخيام الأنبياء واللازم ظاهر البطلان ببيان الملازمة أن المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه ولا يعلم وجود النظر عليه إلا بالنظر لأن وجوب النظر حينئذ بالشرع فلا يعلم وجوب النظر إلا بشيئ من الشرع وثبت الشرع متوقف على دلالة المجزئة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة المجزئة على صدقه متوقفة على النظر فالعلم بوجوب النظر موقوف على النظر والنظر موقوف على العلم بوجوبه فيدور فيلزم الخيام الأنبياء قلنا لو وجب النظر عقلا لزم الخيام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام واللازم باطل ببيان الملازمة أن وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات متوقفة على انتظار دقيقة

فان العلم بوجود النظر متوقف عند المعتزلة على العلم بوجود معرفة الله تعالى وعلى العلم بان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الابه فهو واجب وكل هذه المقدمات نظرية تحتاج الى أنظار دقيقة والموقوف على النظر نظري فوجوب النظر نظري واذا كان كذلك فللمكلف مخاطب أن يقول لا أنظر ما لم أعلم وجوب النظر ولا أعلم وجوبه الا بالنظر فيتوقف النظر على العلم بوجوده والعلم بوجوده موقوف على النظر فيلزم الدور ويلزم الاخام ﴿ قال ﴾ الكتاب الاول في الممكنات وفيه ثلاثة أبواب الاول في الامور السكينة وفيه فصول الاول في تقسيم المعلومات المعلوم اما أن يكون متحققا في الخارج وهو الموجود أولا وهو المعدوم ومن ثلث القسم وقال المتحقق ان تحققه باعتبار نفسه فهو الموجود وان تحققه باعتبار غيره فهو الحال كالا جناس والفصول وحدو الحال بانها صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود وقال أكثر المعتزلة المعلوم ان تحققه في نفسه فهو الشئ والثابت وان لم يتحقق كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعميان فهو الموجود والا فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي أيضا فالثابت عندهم أعم من الموجود لا تقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم أعم من المنفي لصدفه على افراد الثابت وعلى المنفي وزاد مثبتو الحال منهم قسما آخر فقالوا الكائن ان استقل بالكائناتية فهو الذات الموجودة وان لم يستقل فهو الحال ﴿ أقول لما فرغ من المقدمة شرع في الكتب وجعل الكتاب الاول في الممكنات لان الممكنات مبادئ للالهيات والعلم بالمبادئ مقدم على العلم بعماله المبادئ وذكر فيه ثلاثة أبواب لانه لا يتخلو اما أن يكون جوهر أو عرض أو ما هو شامل لهما وهو الامور السكينة وهي الامور العامة أي الشاملة لجميع الموجودات الباب الاول في الامور السكينة الباب الثاني في الاعراض الباب الثالث في الجواهر وجعل الباب الاول في الامور السكينة لانها مبادئ لباحث الاعراض والجواهر وذكر في الباب الاول ستة فصول الفصل الاول في تقسيم المعلومات الفصل الثاني في الوجود والعدم الفصل الثالث في المساهية الفصل الرابع في الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث الفصل الخامس في الوحدة والكمية الفصل السادس في العلة والمعلول الفصل الاول في تقسيم المعلومات على رأي الاصحاب والمعتزلة والحكا والاصحاب الذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود في الخارج والى المعدوم وفيه لان المعلوم اما أن يكون متحققا في الخارج وهو الموجود أولا لا يكون متحققا في الخارج وهو المعدوم فالمعلوم ينقسم في القسمين ومن اصحابنا من ثلث القسم وقال المتحقق في الخارج ان تحققه باعتبار نفسه مع قطع النظر عن غيره أي لا يكون تحققه تابعا لتحقيق غيره فهو الموجود كالذوات وان تحققه باعتبار غيره أي يكون تحققه تابعا لتحقيق غيره فهو الحال كالا جناس والفصول ولا ضرورة في ان تحمل الاجناس والفصول على غير ما هو المصطلح عند المنطقيين لان ذكر الاجناس والفصول لاجل المثال لا لخصر الحال فيه ما وحدو الحال بانها صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود فقوله سفة اخترزبه عن الذات فان الذات ليس بحال وقوله غيره وجودة في نفسها اخترزبه عن الصفات الموجودة في نفسها كالعلم والقدرة وقوله ولا معدومة اخترز به عن الصفات العدمية وقوله قائمة بموجود اخترز به عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها وغير قائمة بموجود قبل ان هذا الحد اعياى بنعيم على رأي اصحابنا وأما المعتزلة فلا يستقيم على أصلهم فان من الاحوال ما ثبت في العدم كالجوهرية لان الجوهرية عندهم حاصلة للذات حالي الوجود والعدم فهي اذن صفة غير موجودة فيكون هذا الحد قاصرا على رأيهم فيكون باطلا ويمكن أن يجاب عنه بانهم ما قالوا قائمة بموجود فقط فيجوز أن تكون قائمة بموجود معدوم والجوهرية كذلك وقال أكثر المعتزلة المعلوم ان تحققه في نفسه أي تقرروا غير في الخارج وهو الشئ والثابت وان لم يتحقق في نفسه أي لم يقرروا لم يتميز في الخارج كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعميان فهو الموجود وان لم يكن له كون في الاعميان فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي أيضا فالثابت أعم من الموجود لا تقسامه الى الموجود

والمعدوم والمعدوم أعم من المنقى لصدق المعدوم على المنقى والثابت والحاصل أنهم قسموا المعلوم الى المنقى والثابت والثابت الى الموجود والمعدوم وزاد مثبتة والحال من المعتزلة قسما آخر وقالوا الكائن ان استقل الكائنية أى لم تكن كائنيتها تبعالكائنيتها أمر آخر فهو الذات الموجودة وان لم يستقل الكائن بالكائنية أى تكون كائنيتها تبعالكائنيتها أمر آخر فهو الحال والحاصل أن أصحابنا الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى قسمين موجود ومعدوم ولم يجعلوا قسم الموجود الا قسم واحد وهو المعدوم والمثبتون للحال من أصحابنا قسموا المعلوم الى ثلاثة أقسام موجود ومعدوم وحال فجعلوا قسم الموجود قسمين معدوم وحال وأكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى ثلاثة أقسام منقى وثابت لم يكن له كون في الاعميان وثابت له كون في الاعميان فجعلوا قسم الموجود ثابتا لم يكن له كون في الاعميان ومنفيا والمثبتون للحال من المعتزلة قسموا المعلوم الى أربعة أقسام موجود وحال وثابت لم يكن له كون في الاعميان ومنقى فالوجود هو المعلوم الثابت الذي له كون في الاعميان مستقل بالكائنية فبانتفاء الاستقلال بالكائنية يتحقق الحال وبانتفاء الكون في الاعميان يتحقق الثابت الذي لم يكن له كون في الاعميان وبانتفاء الثبوت يتحقق المنقى **قَالَ** ((وقال الحكماء كل ما يصدق ان يعلم ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له ذلك فهو المعدوم وقسموا الموجود الى ذهني وخارجي والخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب الى ما يقبله وهو الممكن والممكن الى ما يكون في موضوع أى محل يقوم ماحل فيه وهو العرض الى ما لا يكون كذلك وهو الجوهر والمتكلمون قسموا الى ما لا أول لوجوده وهو القديم والى ما له أول وهو المحدث والمحدث الى متخير وهو الجوهر وأحوال فيه وهو العرض والى ما يقابلهما ثم استحالوه لانه لو كان اشاركه الباري تعالى فيه وخالفه في غيره فيلزم التركيب ومنع بأن الاشتراك في العوارض لا سيما في السلب لا يستلزم التركيب)) أقول لما ذكر تقسيم المعلومات على رأى الاشاعرة والمعتزلة أراد أن يذكر التقسيم على رأى الحكماء قال الحكماء كل ما يصدق ان يعلم ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له تحقق ما فهو المعدوم فقد جعلوا مورد القسمة ما يصدق ان يعلم ليشتمل المعلوم بالفعل وغيره فان ما يمكن ان يعلم أعم من المعلوم وغيره فان كثيرا من الاشياء يمكن ان يعلم ولا يكون معلوما فلو جعل مورد القسمة المعلوم لخرج عن القسمة ما يصدق ان يعلم ولا يكون معلوما ثم قسموا الموجود الى الخارجي والذهني لانه ان كان له تحقق في الخارج فهو الموجود الخارجي وان كان له تحقق في الذهن فهو الموجود الذهني وقسموا الموجود الخارجي الى الواجب والممكن وذلك لان الموجود الخارجي ان لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته فان الواجب لذاته غير قابل للعدم لا بسبب آخر وان قبل العدم لذاته فهو الممكن لذاته فان الممكن لذاته قابل للعدم لا بسبب آخر ثم قسموا الممكن الى ما يكون في موضوع أى محل يقوم ماحل فيه وهو العرض والى ما لا يكون كذلك أى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر واختبر بقوله يقوم ماحل فيه عن الهوى فانها ان كانت محسوسة للصورة التى هى جوهر لكن لا تكون مقومة لما حل فيها بل يكون ماحل فيها مقوم لها فان الصورة مقومة للهوى والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا أول لوجوده أى ليس سبقه العدم وهو القديم والى ما لوجوده أول أى سبقه العدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى متخير أى شاغل للعدم الذى هو الفراغ المتوهم المشغول بالشئ الذى لو لم يشغله لكان خلا كداخل الكوز للما وهو الجوهر والى حال في المتخير وهو العرض والى ما يقابلهما أى يقابل المتخير والحال في المتخير وهو المحدث الذى ليس بمتخير ولا حال في المتخير ثم المتكلمون استحالوا المحدث الذى ليس بمتخير ولا حال في المتخير لانه لو كان المحدث الذى هو ليس بمتخير ولا حال في المتخير متحققا لشاركه الباري تعالى فى انه ليس بمتخير ولا حال في المتخير وخالفه في غيره لان ما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم تركيب الواجب مما به المشاركة ومما به المخالفة وهو بمنع ومع بان الاشتراك في العوارض لا سيما الاشتراك في السلب لا يستلزم التركيب في الذات فان البسائط متشاركة في العوارض كالوجود والحادث والوحدة ولا تركيب في ذاتها وكل بسائط متشاركين في سلب غيرهما

عنهم حاولا تركيب في ذاتهما ما قال ((الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث الاولى في تصور
 الوجود وهو بديهي لو جوه الاول انه جزء من وجودي المتصور بديهي الثاني ان التصديق البديهي
 بان الشيء والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مسبوق بتصور الوجود والعدم ومغايرتهما التي هي الانثينية
 المتوقفة تصورهما على تصور الوحدة والسابق على البديهي أولى بأن يكون بديهيا فتصورات هذه الامور
 بديهية قيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل واللام يقد قلنا بداهة التصديق مطلقا
 متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم بداهته ولقائل ان يقول التصديق يتوقف على تصور
 الجزء باعتبار ما لا على تصور حقيقته فلا يلزم من تصور بداهته الثالث الوجود بسيط لا متنازع تركبه
 عن الموصوف به أو بنقيضه فلا يحد ولا يرسم اذ لا شيء أعرف منه وان كان فالرسم لا يعرف كنهه
 الحقيقة)) أقول الفصل الثاني في الوجود والعدم وذكر فيه خمسة مباحث الاولى في تصور الوجود
 الثاني في كونه مشتركا الثالث في كونه زائدا الرابع في ان المععدم ليس بثابت الخامس في الحال المبحث
 الاولى في تصور الوجود تصور الوجود بديهي لو جوه ثلاثة الاولى ان الوجود جزء لوجودي المتصور
 بديهي وجزء المتصور بديهي متصور بديهي فالوجود متصور بديهي فتصور الوجود بديهي وفيه نظر
 اما أولا فلانه انما يلزم من تصور وجودي بديهي تصور الوجود بديهي اذا كان الوجود طبيعة نوعية
 مشتركة بين الوجودات وهو ممنوع اما على رأي الامام ومن يقول وجود كل شيء مختص به ولا اشتراك الا
 في اللفظ فظاهر واما على رأي من يقول الوجود بمعنى مشترك بين الوجودات فلا ينعقد بالتشكيك
 على الوجودات والمقول بالتشكيك على الافراد خارج عن حقيقة الافراد فالوجود خارج عن وجودي ولا
 يلزم من تصور الشيء كوجودي تصور ما هو خارج عنه عارض له واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون الوجود
 جزء لوجودي فانما يلزم من تصور وجودي بديهي تصور الوجود بديهي اذا كان تصور الوجودي
 الذي هو بديهي تصور وجودي بحقيقته وهو ممنوع واما اذا كان تصور وجودي بوجه ما بديهي فلا
 يلزم من تصور وجودي بوجه ما بديهي تصور الوجود بديهي الوجه الثاني ان التصديق البديهي بأن
 الشيء والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان أي التصديق البديهي بأن الشيء اما ان يكون موجودا واما
 ان يكون معدوما مسبوق بتصور الوجود والعدم وتصور مغايرتهما المستلزم لتصور الانثينية
 المتوقفة تصورهما على تصور الوحدة ضرورة توقف التصديق على تصور أطرافه والسابق على البديهي
 أولى بأن يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا أي يكون
 بديهيا بجميع أجزائه لم يحتج كون الوجود بديهي التصور الى دليل لانه اذا كان بجميع أجزائه بديهيا
 ومن جملة أجزائه الوجود يكون الوجود بديهي التصور فلم يحتج الى دليل على بداهته وان لم يكن بديهيا
 مطلقا لم يفسد لانه اذا لم يكن بديهيا مطلقا يكون بعض أجزائه غير بديهي فاحتمل ان يكون الوجود من
 ذلك البعض فلا يلزم بداهته وأجيب بأن بداهته مطلقا متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول
 العلم بداهة العلم بالجزء فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيحتاج اثبات بداهة العلم بالجزء
 الى دليل ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل
 لانه اذا علم انه بديهي مطلقا علم ان العلم بأجزائه بديهي فعلم ان العلم بالوجود بديهي فلم يحتج اثبات
 بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم انه بديهي مطلقا لم يقد لانه حيث لا يتحمل ان يكون بعض أجزائه
 غير بديهي والوجود منه ولا يمكن ان يقال العلم بداهته مطلقا لا يتوقف على العلم بداهة العلم بالجزء
 لان العلم بداهته مطلقا دون العلم بداهة العلم بالجزء محال ثم رد المصنف هذا الوجه بأنه قال لقائل ان يقول
 التصديق موقوف على تصور كل من أطرافه باعتبار ما لا على تصور حقيقته فبداهة تصور الوجود
 باعتبار ما لا يقتضي بداهة تصور حقيقته الوجود ولا بداهته من كل الوجوه فجاز ان يكون تصور
 باعتبار ما بديهيا وتصور حقيقته أوسا لوجود غير بديهي وأيضاً لقائل ان يقول لانه لم ان السابق

على التصديق البديهي أولى أن يكون بديهيًا فإن التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الأعلى تصور طرفيه بخلاف أن يكون كل من تصور طرفيه أو أحدهما بالكسب مع أنه سابق على التصديق البديهي الوجه الثالث أن الوجود بديهي التصور لا يتصور الوجود فتصوره إما بالبداهة أو بالكسب إذ لا واسطة بينهما والثاني ممنوع فتعين الأول وإنما قلنا إن الثاني ممنوع لأنه لو كان كسبها لكان كسبه أمّا بالحد أو بالرسم واللازم باطل لأن الوجود بسيط لأنه لو كان مركبًا لكان له جزء بخلافه أمام وجوده أو معدوم وكل منهما محال أما الأول فلا ممتنع تركب الشيء من الموصوف به واللازم أن يكون الشيء جزء نفسه وأما الثاني فلا ممتنع تركب الشيء من الموصوف بنقيضه واللازم أن يكون نقيض الشيء جزءه فلا يكون للوجود جزء فلا يكون مركبًا فيكون بسيطًا فلا يحد ولا يرسم لأن الرسم إنما يكون بما هو معروف منه ولا شيء أعرف من الوجود وإن كان شيء أعرف من الوجود فله رسم لا يعرف كنه حقيقة الشيء وعلى الوجه الذي قررنا دفع الاعتراض بأنه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته ولقائل أن يقول لا نسلم أن جزء الوجود إذا كان موجودًا يلزم أن يكون الوجود جزء نفسه وإنما يلزم أن يكون الوجود جزءًا من الموجود إذا كان اعتبار الوجود مع الموجود بالجزئية وهو ممنوع فإن الموجود هو شيء الوجود واعتبار الوجود معه بالعروض فلا يلزم أن يكون الوجود جزء نفسه لا يقال فيجئ هذا يلزم أن يكون ما فرضناه جزءًا للوجود معروضه وهو ممنوع لا نناقول لا امتناع في كون جزء الشيء معروضه واعتبر الناطق بالنسبة إلى الإنسان فإنه إذا قبل الناطق إنسان يكون قضية صادقة لأن كلام المتساويين يصدق على الآخر فإن الإنسان المحمول على الناطق لا يكون تمام حقيقة الناطق ولا داخل في حقيقة فيكون خارجًا لازمه وكل محمول خارج لازم عارض والموضوع معروض له واعلم أن الحق أن تصور الوجود بديهي ولا شيء أعرف من الوجود فإن كل ما يعلم فاعلم بالوجود ولا يعلم الوجود بشيء وقولنا تصور الوجود بديهي قضية بديهيّة فإن الحكم فيها لا يتوقف الأعلى تصور الطرفين والبديهي لازم بين تصور الوجود فلا يحتاج في إثباته لتصور الوجود إلى وسط بل يكفي فيه تصور الطرفين لكن قد يشكل على بعض الأذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي لعدم تصور طرفيه على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم فإن الوهم راحم العقل في إدراك المعقولات فلا يقع تصور طرفي التصديق البديهي كما هو حقه فيحتاج إلى تنبيه فابذل كراييه إن شاء الله تعالى تنبيه النفس في تصور طرفي التصديق على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم لإبرهانه وإن كان على صورة البرهان فالمنع والمعارض لا يجدي فيه كثير نفع قال ((الثاني في كونه مشتركًا مفهوم الوجود وصف مشترك عند الجمهور وخالفهم الشيخ لنا أن الجزم بوجود الشيء وتتردد في كونه واجبًا وجوهرًا وعرضًا ونقسم الموجود إلى ما هو مورد القسمة مشترك قال أقول ما فرغ من المبحث الأول في تصور الوجود شرع في المبحث الثاني في كون الوجود مشتركًا مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين وخالفهم الشيخ أبو الحسن الأشعري فإنه قال وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك إلا في لفظ الوجود واختار المصنف ما ذهب إليه الجمهور واحتج عليه بوجهين أحدهما تقريره أنه لو لم يكن الوجود مشتركًا بين جميع الموجودات لما تحقق الجزم بوجود الشيء مع التردد في كون الشيء واجبًا وجوهرًا وعرضًا واللازم باطل فالملزوم مثله أمّا الملازمة فلا نه لو لم يكن الوجود مشتركًا لكان مختصًا سواء كان ذاتيًا للخصوصيات بأن يكون تمام ماهيتها أو فصلًا لاهلها أو عرضيًا لاهلها وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها المختصة وخواصها فإن انتفاء الشيء يستلزم انتفاء ذاتيه المخصص وانتفاء خاصته فيلزم من التردد في كون الشيء واجبًا وجوهرًا وعرضًا التردد في وجوده وأما بيان بطلان اللازم فلأن الجزم بوجود الشيء وتتردد في كونه واجبًا وجوهرًا وعرضًا إذا تحققنا وجود شيء ممكن جزئنا بوجوده مع التردد في كون سببه واجبًا وجوهرًا وعرضًا الوجه الثاني تقريره أن انقسام الموجود إلى

الواجب والممكن والموجود الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركا بين
الاقسام ضرورة فالموجود مشترك بين الواجب والجوهر والعرض ويلزم من اشتراك الموجود بينها
اشتراك الوجود بينهما فيلزم لا يجب أن يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام بل بين البعض
اذ يصدق قولنا العالم اما واجب أو ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض
غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر مع عدم الاشتراك
بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض أو غير ابيض والابيض اما حيوان أو غير حيوان وأجيب بان مورد
القسمة بين جميع الاقسام يجب اشتراكه بين جميعها والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام فيجب
اشتراكه بين الجميع واعتراض على هذين الوجهين بأن الاشتراك الذي لزمهما من حيث اللفظ لامن
حيث المعنى وهذا الاعتراض ليس بشئ فاننا اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى المفهوم يلزم
الاشتراك المعنوي قوله قال قوله واستدل بان مفهوم السلب واحد فلولا يتقدم مقابله بطل الحصر العقلي ومنع
بان كل ايجاب له سلب يقابله قوله أقول هذا دليل مزيف على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع
الموجودات نقر بانه ان مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة فلولا يتقدم مقابله أعني مفهوم
الوجود لبطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا الشئ اتما أن يكون معدوما أو موجودا
واللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلي من أجل البداهات بيان الملازمة أنه اذا لم يتقدم مفهوم
الوجود الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد لجاز أن لا يكون الشئ معدوما ولا موجودا وهذا الوجود
بل بوجود آخر ومنع باننا لا نسلم أن مفهوم السلب واحد فان كل ايجاب له سلب يقابله وأجيب بأن كل
ايجاب وان كان له سلب يقابله لكن السلب منشاركة في مطلق السلب ضرورة صدق مطلق السلب
على الدال على الاشتراك ومن توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص
فقد اخطأ وذلك لاننا اذا قلنا زيد امان يكون موجودا بوجوده الخاص أو معدوما بعدمه الخاص لم يحزم
العقل بالانحصار بل يطلب قسم آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد امان يكون موجودا أو معدوما فان العقل
يحزم بالحصر من غير طلب قسم آخر فلعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى
الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لبراهين اذ كون
الوجود معنى مشتركا بداهي وبداهي لا يتوقف على البرهان قوله قال قوله الثالث في كونه زائدا خلافا للشئ
مطلقا والحكماء في الواجب اما في الممكنات فلاننا نتصورها نشأ في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم
عليها البرهان ولان الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها ليست كذلك وايضا فالماهيات
متخالفه والوجود مشترك فلا يكون نفسها ولا جزأ منها والالكانات لها فصول تشاركها في مفهوم الوجود
ويكون لها فصول أخرى وتسلسل قوله أقول لما فرغ من بيان كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا بين جميع
الموجودات أراد ان يذكر المبحث الثالث في كون الوجود زائدا على الماهيات فان كونه زائدا على
الماهيات متفرع على اشتراكه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائدا على الماهيات في الواجب
والممكنات خلافا للشئ أبي الحسن الاشعري مطلقا أي في الواجب والممكن فانه قال وجود كل شئ عين
ماهية وخلافا للحكماء في الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائدا على
ماهياتها امان الوجود زائدا في الممكنات فلوجوه ثلاثة الاول تقريره اننا نتصور الماهيات الممكنة ونشأ
في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم على وجودها الخارجي والذهني البرهان فلولا يكن الوجود زائدا
على ماهياتها لم نشأ في وجودها الخارجي والذهني عند تصورهما وذلك لانه اذا لم يكن الوجود زائدا على
ماهياتها لكان اما نفسه أو اخلافها وعلى التقديرين لا نشأ في وجودها عند تصورهما الامتناع الشئ
في ماهية الشئ وذاتيه عند تصورهما لانه اذا تصورنا الشئ يجب اثبات ذاته له أي لا يمكن تصور الشئ الا بعد
تصور ذاته موصوفا به فلا يتصور الشئ في وجودها الخارجي والذهني عند تصورهما اذ يستحيل الشئ

في اتصاف الشيء بمقومه عند تصوره فإن قيل كيف يمكن الشك في الوجود الذهني عند تصور الشيء وتصوره عبارة عن وجوده في الذهن أجيب بان تصور الشيء وان كان عبارة عن وجوده في الذهن لم يكن تصور الشيء غير ذلك الشيء بل يكون زائدا على ذلك الشيء فيمكن أن نشك في وجوده الذهني عند تصور الشيء ولهذا أمكن أن ننكر الوجود الذهني للشيء مع الاعتراف بتصوره فإن قيل يجوز أن تكون الماهيات التي لم تصورها لا نشك في وجودها عند تصورها أجيب بانه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا الوجه الثاني تقريره ان الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجوداتها ليست بقابلة للوجود والعدم لان الشيء غير قابل لنفسه ولتقيضه فلا يكون الوجود بنفس الماهية ولا داخلها فيها الوجه الثالث تقريره ان الماهيات متخالفه والوجود مشترك من حيث المعنى فلا يكون الوجود بنفس الماهيات والاي يلزم اما اتحاد الماهيات أو تخالف الوجودات ولا يكون جزءا من الماهيات لانه لو كان الوجود جزءا من الماهيات يلزم أن تكون الماهية ملتبسة من أجزاء غير متناهية بالفعل واللازم بطلان الملازمة فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات لكان أعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي أهم منه فيكون جنسا فتكون الانواع المندرجة تحته متميزة بعضها من بعض بفصول موجودة والا تقوم الموجود بالمعدوم وهو محال واذا كان الفصول موجودة والفرض ان الوجود جنس للوجودات فيلزم ان يكون الفصول مركبة من الفصول والاجناس وكذلك فصول الفصول ويتسلسل الى غير النهاية فيلزم تركيب الماهية من أجزاء غير متناهية بالفعل واما بطلان اللازم فلان اجزاء الماهية اذا كانت غير متناهية لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات لان تحققها حينئذ يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو محال ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا قيل ان أراد بالحكم الحكم جزئيا وهو ان يكون الوجود زائدا في بعض الماهيات فلم وان أراد كليا وهو ان يكون الوجود زائدا في جميع الماهيات فيكون تقيضه جزئيا وهو ان يكون الوجود ليس بزائدا في جميع الماهيات وحينئذ يجوز ان يكون زائدا في البعض وعيناني البعض أو جزائي البعض فلا يلزم شيء مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات ولا تركبها من أجزاء غير متناهية أجيب بان اختلاف الوجود في العررض والعين والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العررض ينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى ان يكون عينا أو جزا فكذا ذلك فان قيل لانه لم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ذلك ان لو كان من المفهومات المتواطئة وهو بمنوع لانه مشكك أجيب بانه اذا كان مشككا يكون زائدا في الجميع وهو المطلوب وبمذا يدفع أيضا ما قيل من انه اذا كان الوجود جنسا للماهيات يكون عرضا عاما للفصول فلا يحتاج في امتياز الفصول عن الماهيات الى فصول وأيضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول فيما اذا كان الجنس غير الوجود واما اذا كان هو الوجود فلا (الاحتج الشيخ بانه لو زاد لتمام بالمعدوم قلنا بل بالماهية من حيث هي هي) أقول احتج الشيخ أبو الحسن الاشعري على ان الوجود غير زائد على الماهية بانه لو زاد الوجود على الماهية لتمام الوجود بالمعدوم واللازم بطلان الملازمة فلان الوجود اذا كان زائدا على الماهية تكون الماهية غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم واما بطلان اللازم فلا امتناع قيام الشيء بالمتصف بتقيضه أجاب المصنف باننا لا نسلم ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون قائما بالمعدوم بل يكون الوجود قائما بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود والعدم لا يقال الماهية من حيث هي هي اما ان ننكر موجودا أو معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم أن يكون الوجود قائما بالمتصف بتقيضه وهو محال لانا نقول الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان مفهوم الماهية من حيث هي هي منفكة عن نفسها أحدهما ولا أحدهما داخلها في الاعلى معنى ان مفهوم الماهية من حيث هي هي منفكة عن أحدهما

فانه يمنع انفكاكها عن أحدهما والايلازم الواسطة واذا كانت الماهية من حيث هي هي ليست بوجوده ولا معدومة بالمعنى المذكور ولم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم أن زيادة الوجود على الماهية في التعقل على معنى أن العقل اذا تصور الماهية لم يجد لها نفس الوجود ولا مشتملة على الوجود بل وجد الوجود غير نفسه - هاوغير داخل فيها فانصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفردا عارضا - هاالمسمى بالوجود وجود آخر فيقبل الوجود في الماهية كالبياض في الجسم بل الماهية اذا كانت فيكونها وجودها والماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فلا يكون الوجود زائدا الا في العقل ﴿ قال ﴾ (وأم في الواجب فلو جوه الاول أنه لو تجرد لتجرد غيره والاتصاف لوازمه فيكون ممكنا قبل تجرده لعدم الموجب اعروضه - قلنا فيحتاج الى عدمه قبل الوجود مث - ككث قلنا ان سلم فلا يمنع المساواة في تمام الحقيقة والايلازم تركب الوجود أو المباشرة الكلية بين الوجودين وقد بان فسادهما وأيضا فالواقع على أشباهه بالتشكيك لا بد وأن يكون من عوارضها فالعروضات ان تماثلت أو تجانست باعتبار آخر لزم المحال ان المذكور وان تباينت كان كل واحد منهما مخالفا بالذات للآخر ومشاركه في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى الثاني مبدأ الممكنات لو كان الوجود وحده لشاركه كل وجود والا لكان السلب جزأ منه قيل التجرد شرط تأثيره قلنا فيكون كل وجود سببا الا ان الاثر يختلف عنه لفقد شرطه الممكن حصوله الثالث ان وجوده معلوم وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته ﴿ أقول لما فرغ من بيان كون الوجود زائدا في الممكنات شرع في الاحتجاج على أن الوجود زائد في الواجب وذكر فيه ثلاثة وجوه الاول تقريره انه لو لم يكن الوجود في الواجب زائدا عليه لكان الواجب هو الوجود المقيد بقيد التجرد لان الوجود مث - ترك بين الواجب والممكنات وجود الواجب لا يكون زائدا عليه فيلزم أن يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد أي الوجود الذي لا يكون عارضا وحينئذ لو تجرد الوجود لتجرد لعله غير الوجود واللازم باطل فاللزوم مثله اما اللازمه فلانه لو لم يكن تجرد الوجود لعله غير الوجود لكان تجرده لذات الوجود فيكون القيد لازما لذات الوجود من حيث هو هو الوجود في الممكنات عارض فلا يكون مقتضيا للتجرد في الممكنات فيلزم التناقض في لوازم الوجود من حيث هو هو محال فثبت أنه لو تجرد الوجود لتجرد لعله غير الوجود واما بطلان اللازم فلانه لو تجرد الوجود في الواجب لعله غير الوجود لكان ممكنا وهو محال ولو قرر هذا الوجه بهذا الوجه وهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكنات امان يقتضي التجرد أو يقتضي اللا تجرد أو لا يقتضي التجرد ولا اللا تجرد - رد الاول يقتضي التجرد في الممكنات أيضا والثاني يقتضي اللا تجرد في الواجب أيضا والثالث يقتضي أن يكون كل من التجرد واللا تجرد لعله غير الوجود فيلزم أن يكون الواجب ممكنا لكان أولى قيل المفتقر الى العلة اللا تجرد الذي هو العرض واما التجرد الذي هو اللا عارض فلا يفتقر الى العلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعرض لان التجرد هو عدم العرض فيكون فيه عدم الموجب للعرض اجاب المصنف عنه بما يمكن تقريره من وجهين أحدهما انه حينئذ يحتاج الواجب الى عدم الموجب للعرض وعدم الموجب للعرض غير الواجب فيحتاج الواجب اني غيره فيكون ممكنا وثانيهما انه لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعرض لا يحتاج الواجب الى عدمه لان الموجب لعارض الوجود للماهيات انما هو الواجب قيل الوجود ليس طبيعته نوعية حتى يلزم تساوي افرادها في التجرد واللا تجرد بل الوجود مشكك أي مقول على افرادها بالتشكيك والمقول على الافراد بالتشكيك لا يلزم تساوي افرادها التي هي ملزوماته في التجرد واللا تجرد لاختلفا حينئذ بالماهية واعتبر النور المقول بالتشكيك على الانوار مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى ونور غير الشمس لا يقتضي ابصاره أجاب المصنف بالانسان لم ان الوجود مقول بالتشكيك فان الوجود مقول على وجود الواجب وعلى وجود الممكن بالتساوي ولئن سلم ان الوجود مشكك فالتشكيك لا يمنع مساواة وجود

الواجب ووجود الممكنات في تمام الماهية لان التشكيك اذا كان مانعا من مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات في تمام الحقيقة يلزم تركب الوجود الذي هو الواجب أو المباينة السلبية بين الوجودين أي وجود الواجب ووجود الممكنات واللازم باطل فالملزوم منه له اما الملازمة فلانه اذا كان التشكيك مانعا من المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متخالفين في تمام الحقيقة فلا يخلو- يمتد ما أن يكون بين الوجودين ذاتي مشترك أولا والاو لا يستلزم التركيب في الوجود الذي هو الواجب والثاني يستلزم المباينة السلبية بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه قد بان فساد تركيب الوجود الذي هو الواجب وفساد المباينة السلبية بين الوجودين لما تبين أن لوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن واذا كان التشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متساويين في تمام الحقيقة فيلزم تساويهما في اللوازم فيمتنع تنافي لوازمهما وأرباضا الواقع على أشياء بالتشكيك لا بد وأن يكون من عوارض تلك الاشياء لان وقوع الماهية ذاتياتها على الافراد بالتساوي فلا يكون مقولا بالتشكيك فالمعروضات ان تماثلت أو تباينت باعتبار آخر غير الوجود لان الوجود اذا كان من عوارض وجود الواجب ووجود الممكنات لم تكن المعروضات التي هي الوجودات الخاصة متجانسة باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار آخر غير الوجود لزم المحال ان المذكوران وهما تنافي اللوازم على تقدير التماثل وتركب الوجود الواجب على تقدير التجانس وان تباينت المعروضات أي وجود الواجب ووجود الممكنات كان كل من الوجودين مباينا للغير بالذات مخالفا له في الحقيقة ومشاركة للآخر في مفهوم هذا العارض الذي هو الوجود المشترك فيكون الواجب حقيقة مخالفة للممكنات ومشاركة لهما في الوجود الذي هو عارض زائد على حقيقته وهو عين المدعى ولقائل أن يقول الوجود المطلق الذي هو وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات مقول على الوجودات التي هي افراده بالتشكيك لان المقول بالتشكيك هو كل رافع على افراده لا على سوا بل على اختلاف اما بالتقدم والتأخر مثل وقوع الكم المتصل على المقدار وعلى البيضاء الحاصل في محله واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا يقسم أصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشد والضعف كوقوع الابعض على الثلج والعماس ووقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض المنهيات محمول هذه الاختلافات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود انعريض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشد والضعف فيكون الوجود مقولا بالتشكيك على الوجودات وأما قوله وان سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة فغير مستقيم قوله واللازم التركيب أو المباينة السلبية بين الوجودين قلنا المباينة السلبية بين الوجودين في الحقيقة لا تنافي الاشتراك في العارض بخلاف أن يكون الفرد من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا بالسلبية للافراد التي هي وجودات الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض تلك الافراد وأما قوله وان تباينت المعروضات كان كل منهما مخالفا للغير بالذات ومشاركة في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى مع أنه متنافي لما قبل أولا فباطل اما انه متنافي لما قبل أولا فلان ما قبل أولا هو انه لا يمنع التشكيك المساواة في تمام الحقيقة فقد أوجب تحقق المساواة مع التشكيك وتباين المعروضات بالسلبية على تقدير تشكيك متنافي له وأما انه باطل فلان المدعى ان وجوده الخاص زائد على ماهيته كالموجود الخاص للممكنات وهذا يلزم من التشكيك ومن مباينة المعروضات بالسلبية بل التشكيك يقتضي كونه الوجود المطلق عارضا زائدا على الوجودات الخاصة والمباينة في المعروضات تقتضي مباينة الوجود الخاص للواجب الوجود الخاص للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في الممكنات والمدعى ليس الا هذا الوجه الثاني أنه لو كان الواجب هو الوجود المجرد لكان مبدءا للممكنات هو الوجود وحده أي من حيث هو ومن غير اعتبار شيء آخر واللازم باطل أما

الملازمة فلان مبدءا الممكنات هو الواجب والواجب هو الوجود المجرد وليس لقيسده التجرد مدخل في التأسيس والائكان السلب جزأ من مبدءا الممكنات وهو محال وأما بطلان اللازم فلأنه لو كان مبدءا الممكنات هو الوجود وحده اشترك الواجب كل وجود في المبدئية لأن كل وجود مساو للواجب في الوجود من حيث هو وهو محال قبل لانسلم أن مبدءا الممكنات لو كان الوجود المجرد للزم أن يكون السلب جزأ من المبدءا ونع، يلزم ذلك أن لو كان التجرد جزأ من المؤثر وهو ممنوع فانه يجوز أن يكون التجرد شرط تأثير المبدءا لا جزأه ويجوز أن يكون السلب شرط تأثير المؤثر أجب المصنف بأنه حينئذ يكون كل وجود سببا إلا أنه تخلف عنه اثره لفقد شرطه الذي هو ممكن الحصول ولقائل أن يقول مبدءا الممكنات هو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب وهو مبين لوجود الممكنات ومشارك له في الوجود المطلق الذي هو عارض للوجود الخاص للواجب ولو جرد الممكنات فلا يلزم أن يكون كل وجود مشاركا للواجب في كونه سببا الوجه الثالث أن وجود الواجب معلوم لأن وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبداهة وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته وحينئذ إما أن يكون الوجود داخل في ذاته فيلزم التركيب أو خارجا عن ذاته فيكون زائدا ولقائل أن يقول الوجود الذي هو معلوم بالبداهة هو الوجود المطلق العارض لا الوجود الخاص الذي هو عين ذاته ولا يلزم من بداهة الوجود المطلق الذي هو عارض ببداهة الوجود الخاص الذي هو ذاته فلا يلزم أن يكون الوجود الخاص زائدا **ق** قال **﴿** احتج الحكماء بان وجوده لوزاد لا محتاج الى معروضه فاحتاج الى سبب مقارن في عروضة له فتقدم ذاته بالوجود على وجوده فيلزم التسلسل أو مبين فيكون ممكنا وأحيب بان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها وجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدمها ليس بالوجود **﴿** أقول احتج الحكماء على ان وجوده عين ذاته بان وجوده لوزاد لا محتاج الى معروضه لأن الوصف العارض يحتاج الى موصوفه المعروض فيكون وجوده ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى سبب اما مقارن وهو ذاته أو صفة من صفاته يلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده ثم الكلام في ذلك كالسكلام في الاول ويلزم التسلسل واما مبين فيحتاج واجب الوجود في وجوده الى غيره فيكون ممكنا وأحيب باننا نختار أن احتياج الوجود الى سبب مقارن هو ذاته قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده قلنا لا نسلم فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة بالوجود على وجودها ولا يلزم التسلسل وايضا أجزاء الماهية علة لقوامها مع انها غير متقدمة عليها بالوجود **﴿** قال **﴿** فرع اتصاف الشيء بالوجود ليس لاجل صفة قائمة به فان قيام الصفة به فرع على كونه موجودا فلو تعال كونه موجودا لزم الدور **﴿** أقول لما كان السبب المقارن أعم من ان يكون الذات أو الصفة وكون السبب المقارن هو الصفة أخص منه والعام كلي والخاص جزئي اضافي بالنسبة اليه والجزئي فرع الكلي جعل هذا المسئلة فرعا لكون وجود الواجب زائدا فنقول ماهية الشيء قد يكون سببا لصفة من صفاته كالاربعة للزوجة وقد يكون صفة لها سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ككون الناطقة سببا للتعجبية ومثل الخاصة للخاصة ككون المتعجبية سببا للاضاحكية واما اتصاف الشيء بالوجود فلا يسبب لاجل صفة أخرى قائمة بالشيء فان قيام الصفة بالشيء فرع على كونه موجودا فلو تعال كون الشيء موجودا بقيام الصفة به لزم الدور فتعين ان يكون الوجود اذا كان زائدا على ماهية الواجب يكون سببه المقارن هو الذات لا المقارن الذي هو الوصف ولا المبين ولقائل ان يقول الماهية من حيث هي هي عتمة ان تكون علة للوجود ولنازع مكابر بمقتضى عقله لان بداهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ماهو علة للوجود بالوجود والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان لان قابل الوجود مستفيد للوجود فيمتنع ان يكون موجودا لا محتاج حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود فانه معط للوجود والمعطى المفيد للوجود فيمتنع ان لا يكون موجودا والا انسد باب اثبات الصانع واما

القابل للوجود فليس يقابل له في الاعيان والا يلزم ان يكون للقابل وجود منفرد في الاعيان
ولعارضه الذي هو الوجود ايضا وجود حتى يجتمع اجتماع الحال والحل كالجسم بالنسبة الى البياض وهو
باطل بل كون الماهية هو وجودها واعتبار الماهية منفردة عن الوجود انما هو في العقل لا بان تكون
الماهية منفصلة عن الوجود في العقل فان كونها في العقل وجودها العقلي كما ان كونها في العين وجودها
العيني بل بان العقل من شأنه ان يعتبر الماهية وحدها من غير ملاحظة وجود أو عدم وعدم اعتبار الشئ
ليس اعتبار العدمه فاذا اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة للوجود في العقل فلا
يمكن أن تكون فاعلة للوجود عند وجودها في العقل واما أجزاء الماهية كالجنس والفصل فانها علة
لماهية لا للوجود بل هذا لا يجب تقدمها بالوجود على الوجود **قال** (الرابع في ان المعدوم ليس بثابت
لان المعدوم ان كان مساويا للمنفى أو اخص منه صدق كل معدوم منفى وكل منفى ليس بثابت فالمعدوم
ليس بثابت وان كان أعم منه لم يكن نقيضا صريحا للمنفى في فرق بين العام والخاص فكان ثابتا وهو مقول
على المنفى فالمنفى ثابت هذا خاف) أقول المبحث الرابع في ان المعدوم ليس بشئ لا خلاف في ان المنفى أى
الممتنع لذاته ليس بشئ في الخارج وانما الخلاف في ان المعدوم الممكن هو شئ في الخارج على معنى ان له
تقرر في الخارج منفكا عن الوجود فن قال ان الوجود عين الماهية لا يمكنه ان يقول بان المعدوم الممكن
شئ في الخارج والالزم اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم واما الذين قالوا الوجود زائد على الماهية
فقد اختلفوا فيه فمنهم من منع كون المعدوم الممكن شيئا ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من
أصحابنا وأبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة والحقا ومنهم من زعم المعدوم الممكن شئ
متقرر ثابت في الخارج منفكا عن الوجود وهو مذهب سائر المعتزلة واحتج المصنف على ان المعدوم
الممكن ليس بشئ في الخارج بان المعدوم ان كان مساويا للمنفى أو اخص منه مطلقا صدق كل معدوم منفى
ولا شئ من المنفى ثابت في الخارج فلا شئ من المعدوم ثابت في الخارج وهو المطلوب وان كان المعدوم أعم
مطلقا من المنفى لم يكن المعدوم نقيضا محضا لانه لو كان نقيضا محضا لم يكن فرق بين العام والخاص واذا لم يكن
نقيضا محضا كان ثابتا وهو مقول على المنفى في صدق قولنا كل منفى معدوم اصدق العام على كل افراد الخاص
وكل معدوم ثابت في كل منفى ثابت هذا خلاف قيل وفيه نظرفان المعدوم اذا كان أعم من المنفى يكون بعض
افراده ثابتا فلا يصدق قولنا كل معدوم ثابت فلا ينتج القياس المذكور لكون كبراه جزئية حينئذ
وأجيب عنه بانه اذا لم يكن المعدوم ثابتا لم يكن المعدوم الممكن ثابتا لان المعدوم الممكن أخص مطلقا من
المعدوم المطلق الاعم اصدق المعدوم على جميع افراد المعدوم الممكن وعلى جميع افراد المنفى ضرورة
صدق العام المطلق على جميع افراد الخاص واذا لم يكن الاعم المطلق ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا
واقابل ان يقول المعدوم اذا كان أعم من المنفى لا يقتضى أن يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده ثابت
وهو المعدوم الممكن وبعضها ليس بثابت وهو المنفى فان قيل اذا لم يكن ثابتا يكون نقيضا محضا فلم يبق فرق
بين العام الذي هو المعدوم وبين الخاص الذي هو المنفى أجيب باننا لان لم انه اذا لم يكن ثابتا يكون نقيضا
محضا بل يكون أعم من المنفى المحض ويكون الفرق بينهما وبين المنفى بجواز صدق المعدوم على المعدوم
الممكن وعدم جواز صدق المنفى على المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج ومن
نازع في هذا فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل يحكم بالبدية ان المعدوم لا يثبت له في الخارج فالاختجاج
على ان المعدوم ليس بشئ في الخارج على وجه البرهان لا يمكن بل انما يمكن الزام الخصم بطريق الجدول
وهو ان القائمين بان المعدوم شئ قد أثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وبين اثبات القدرة والقول بان
المعدوم الممكن ثابت في الخارج منفاة وذلك لانه على تقدير أن يكون المعدوم الممكن شيئا في الخارج انتفى
القدرة لانها لو ثبتت فتأثيرها في الذات أو في الوجود أو في انصاف الذات بالوجود والاقسام الثلاثة
باطلة اما الاول فلان الذات ثابت مستغن عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال

والحال غير مقدور وأما الثالث فلأن اتصاف الماهية بالوجود اعتباري ليس له تقرر في الخارج لأنه لو ثبت في الخارج إمكان متصفا بالثبوت فأتصافه بالثبوت أيضاً يكون ثابتاً يلزم التسلسل وهو محال وإذا لم يكن الاتصاف ثابتاً في الخارج لم يكن للقدرة فيه تأثير وعلى تقدير جواز التسلسل في الأمور الثابتة لا يكون الاتصاف من الأمور الموجودة في الخارج ولا يلزم التسلسل في الأمور الموجودة في الخارج وهو محال وإذا لم يكن الاتصاف موجوداً في الخارج لم يكن للقدرة فيه تأثير فثبت أنه على تقدير أن يكون المعدوم الممكن شيئاً في الخارج انتفى القدرة فتكون المناقاة ثابتة بين اثبات القدرة وبين اثبات أن المعدوم الممكن شيء في الخارج فيكون أمرهم دائرياً بين نفي القدرة ونفي أن المعدوم الممكن شيء قال ((احتجبت المعتزلة بأن المعدوم متميز لكونه معلوماً ومقدوراً ومزاداً بعبءه دون بعض وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت وبأن الامتناع نفي لأنه صفة الممتنع المنفي فالإمكان ثابت فالمعدوم الموصوف به ثابت وأجيب بأن الأول منقوض بالممتنعات والخليات والمرتكبات ونفس الوجود وعن الثاني بأن الإمكان والامتناع من الأمور العقلية على ما سنبينه)) أقول احتجبت المعتزلة على أن المعدوم ثابت بوجهين أحدهما أن المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت أما أن المعدوم متميز فلثلاثة أوجه الأول أن المعدوم معلوم فإن طلوع الشمس غدا معلوم الآن وهو معدوم وكل معلوم متميز فإن كل أحد متميز بين الحركة التي يقدر عليها وبين الحركة التي لا يقدر عليها ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها الثاني أن المعدوم مقدور لنا فإن الحركة عينة ويسرة مقدورة لنا وهي معدومة وكل مقدور متميز فإنه يصح أن يقال الحركة عينية ويسرة مقدورة لنا وخلق السموات والأرض غير مقدور لنا وهذا الامتياز حاصل لنا قبل دخول هذه الأشياء في الوجود فلو لا تميز هذه المعدومات بعضها عن البعض قبل الوجود لاستحال أن يقال أنه يصح منافعل كذا ولا يصح منافعل كذا الثالث أن المعدوم مزاد فإن الواحد منقادير يشياً كلقاء الصديق وقد يكره شيئاً آخر كلقاء العدو وإن كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال أن يكون أحدهما مراداً والآخر مكروهاً فثبت أن المعدوم الممكن متميز وأما أن كل متميز ثابت فلأن التميز صفة ثابتة للتمييز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف بوجه الثاني أن الامتناع نفي لأنه وصف الممتنع المنفي فلو كان الامتناع ثابتاً لكان الممتنع الموصوف به ثابتاً لأن ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف لكن الممتنع ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتاً وإذا لم يكن الامتناع ثابتاً يكون الإمكان ثابتاً لأن أحد النقيضين إذا كان غير ثابت يكون الآخر ثابتاً وإذا كان الإمكان ثابتاً يكون المعدوم الممكن المتصفاً بالإمكان ثابتاً فثبت أن المعدوم الممكن ثابت وأجيب عن الأول بالنقض الإجمالي فقرر أنه لو كان الاحتجاج المذكور صحيحاً لزم أن يكون الممتنعات والخليات كجبر من زئبق وجبل من ياقوت والمركبات التي تنأف عن اجتماع الأجزاء وتمازها على وجه مخصوص ثابتة في الخارج وليس كذلك عندهم وكذلك يلزم أن يكون الوجود ثابتاً في الخارج وليس كذلك عندهم وانما قلنا أنه يلزم ذلك لأن هذه الأمور متميزة وكل متميز ثابت في الخارج فهذه الأمور ثابتة في الخارج والجواب أيضاً عن الوجه الأول بالمنع على سبيل التفصيل وهو أن يقال إن أريد بالتمييز التميز في الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فإنه لا يلزم من كون الشيء متميزاً في الذهن ثبوته في الخارج والا لزم أن تكون الخليات والممتنعات والمركبات ثابتة في الخارج وليس كذلك بالاتفاق وإن أريد التميز في الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فإن كون المعدوم معلوماً ومقدوراً ومزاداً لا يقتضي تميزه في الخارج وأجيب عن الوجه الثاني بأن الإمكان والامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الأمور الخارجية فلا يلزم من كون أحدهما نقياً كون الآخر ثابتاً في الخارج كما سنبينه ((الخامس في الحال اتفق الجمهور على نفيه وقال به القاضى أبو بكر ومناو أبوهاةم من المعتزلة وأمام الحرميين أولاً واحتجوا على ذلك بأن الوجود وصف مشترك ليس بوجوده ولا بالتساوى غيره في الوجود فيزبد وجوده

ويلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا ينصف بمنافيه وبان السواد يشارك اليباض في اللونية ويخالفه في
السوادية فان وجد اكان أحدهما قائما بالآخر والا لاستغنى كل منهما عن الآخر فلا يلزم منهما
حقيقة واحدة واذا كان كذلك لم يقيام العرض بالعرض وهو محال لما سئل كره وان عدما أو أحدهما
لزم تركيب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود
ووجوده ذاته يتميز عن سائر الموجودات بقيد سلبي فلا يتسلسل وعن الثاني بان اللونية والسوادية
موجودتان في ثمة بالجسم الا ان قيام أحدهما موقوف على قيام الاخرى أو أحدهما قائمة بالجسم
والاخرى قائمة به والامتناع ممنوع أو التركيب في العقل لا في الخارج وفيه نظر أقول المبحث
الخامس في الحال لما فرغ من بيان ان المعدوم الممكن ليس ثابت في الخارج شرع في نفي الحال انفق
الجهود على نفي الحال وقد عرفت معناه وهو وصفه غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود وقال
بثبوت الحال القاضي أبو بكر مناو أبو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين أولا فانهم أثبتوا
الواسطة بين الموجود والمعدوم وسماها بالحال لنا ان يدعي العقل حكمة بان كل ما يثير العقل اليه فاما
أن يكون له تحقق بوجه ما أو لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم والواسطة بين القسمين
الهم الا ان بقدر الموجود والمعدوم غير ما ذكرنا فحينئذ قد ثبت الواسطة وبصير البحت لفظيا واضح
المثبتون للحال بوجهين الاول ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شأن للماهيات متخالفة
ومابه الاشتراك أعني الوجود غير مابه لامتياز وجود الاشياء بخلاف الماهيات والوجود ليس بموجود لانه
لو كان موجودا لكان مساويا لغيره في الوجود لان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شأن
الوجود بخلاف للماهية بوجه ما ومابه الاشتراك غير مابه لامتياز الوجود المشترك بين الوجود وبين
الماهيات الموجودة مغاير لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود آخر ويريد
وجوده على ماهيته ويلزم التسلسل ولا معدوم لان عدم مناف للوجود والشي لا يتصف بمنافيه
فيكون الوجود لا موجودا ولا معدوما وهو وصف للموجود فيكون الوجود وصفه قائما بالموجود وليس
بموجود ولا معدوم فيكون حالا الثاني ان السواد يشارك اليباض في اللونية وليس الاشتراك في الاسم
بل في المعنى ويخالفه في فصله المختص به وهو الذي عبر عنه بالسوادية فان وجد اللونية التي هي الجنس
والسوادية التي هي الفصل المختص به يجب أن يكون أحدهما قائما بالآخر لانه لو لم يقيم أحدهما
بالآخر لاستغنى كل واحد منهما عن الآخر واذا استغنى كل واحد منهما عن الآخر امتنع ان يلزم
منهما حقيقة واحدة واذا كان أحدهما قائما بالآخر لم يقيام العرض وان عدم الجنس والفصل
أو عدم أحدهما لزم تركيب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود
موجود قوله لو كان الوجود موجودا مساويا لغيره من الماهيات في الوجود وكان مخالفا لها في
خصوصياتها فيكون للوجود وجود آخر ويريد وجوده على ماهيته قلنا يتميز الوجود عن سائر الموجودات
بقيد سلبي وهو ان وجود الوجود ليس بعارض للماهية بل وجود الوجود عينه فلا يلزم التسلسل ولغافل
ان يقول ان الوجود ليس بموجود في الخارج فان الموجود شيء له وجود وذلك الشيء ما نفس الوجود أو
غيره وكلاهما محال اما الاول فلا امتناع ثبوت الشيء لنفسه لان ثبوت الشيء لنفسه نسبة تنفسي تغاير
المتنسبين واما الثاني فلا امتناع أن يكون الوجود غيره بل الجواب ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة
وهي قولنا ما أن يكون الوجود موجودا أو معدوما لامتناع انقسام الشيء الى الموصوف به وبمنافيه
اذ لا يصح ان يقال السواد اما سودا أو أبيض أو الضرب اما مضروب أو ليس بمضروب ولئن سلم ان
الوجود يقبل هذه القسمة فتختار ان الوجود موجود في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا
يكون حالا والجواب عن الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم لكن قيام أحدهما
بالجسم موقوف على قيام الاخرى به ولا نسلم انه لو لم يقيم أحدهما بالآخر لاستغنى كل منهما عن الاخرى

فانه اذا لم يقم احدهما جابا لآخرى وكان قيام احدهما بالجسم وقوفه على قيام الاخرى به يكون احدهما محتاجة الى الاخرى فلا يسهل تنفي كل منهما عن الاخرى أو احدهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بالتي قامت بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض فلزاما سلم وامتناع قيام العرض بالعرض ممنوع أو نقول التركيب بين اللونية والسوادية في العقل وكل منهما جام وجود في العقل لا في الخارج فلا يكونان قائمتين بالوجود في الخارج فان الجنس والفصل والنوع جميعا موجود في الخارج بوجود واحد فان جعل الجنس والفصل بعينه جعل النوع فلا يكون حالا وفيه نظره انه لو كان التركيب في العقل يلزم أن يكون في الخارج أيضا لان المركب من الجنس والفصل مركب في الخارج والا يلزم أن يكون صورتان عقليتان مطابقتين لا مرسية في الخارج واقائل ان يقول المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان يكون مركبا في الخارج اذا كان الجنس والفصل مأخوذين من أجزاء خارجية كالحيوان والناطق وأما اذا لم يكن الجنس والفصل مأخوذين من أجزاء خارجية فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس والفصل مركبا في الخارج كجنس العقل وفصله فان ماهية العقل مركبة في الذهن بسيطة في الخارج ولا امتناع من أن تكون صورتان عقليتان مطابقتين لا مرسية في الخارج لا يقال مطابقتها لاحدهما انما مطابقتها لآخرى لاننا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما جاما مطابقا له اما اذا كان المجموع مطابقا له فلا

قال الفصل الثالث في الماهية وفيه مباحث الاول ان لكل شئ حقيقة هو بها وهو هي مغايرة لما عداها فالانسانية من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة وان لم تخل عن احدهما وتسمى المطلق والماهية بلا شرط شئ فان أخذت مع الشخصات والواحد تسمى مخلوطة والماهية بشرط شئ وهي موجودة في الخارج وكذا الاول لكونه جزءا منه وان أخذت بشرط العراء عنها تسمى مجردا والماهية بشرط لا شئ وذلك المجرد انما يكون في العقل وان كان كونه فيه من الواحد الا أن المراد تجریده عن الواحد الخارجية والمجرد والمخلوط يتباينان تباین اخص من تحت أعم وهو المطلق وبه ظهر ضعف ما زعم أفلاطون وهو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا لانه الجزء المشترك بين المخلوقات الخارجية أقول لما فرغ من الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في الماهية وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في نفس الماهية الثاني في أقسامها الثالث في التعيين المبحث الاول في نفس الماهية وبيان مغايرتها لاعداءها من الواحد وغيرها الماهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو ونما نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد بما هو فاجاب بما به يجاب عن هذا السؤال هو الحيوان الناطق والناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة بطلقان فالأعلى الماهية مع اعتبار الوجود والماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها عوارض لنفخ المعقولات الاول من حيث هي في العقل ولم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلا اعقول من الانسان والحيوان بعرض له أنه ماهية وليس في الاعيان شئ هو ماهية بل في الاعيان انسان أو فرس أو غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة اذا عرفت هذا فيقول ان لكل شئ فرض جزئيا كالأكليات أو عارضا أو جنسا أو غيره حقيقة وذلك الشئ بتلك الحقيقة ذلك الشئ وهي مغايرة لاعداءها من العوارض الملاحقة بها لزمه

كانت تلك العوارض أو مفارقة مثلا الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت أو مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلية والجزئية والعموم والخصوص الى غير ذلك من الاعتبارات العقلية فان الانسان في نفسه لا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص أي لا يدخل شئ منها في مفهومه وان لم يدخل عنها ولو دخل أحد هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق الانسان على ما يتناهى مثلا لو دخلت الوحدة في مفهومه لما صدق الانسان على الانسان الكثير فالماهية شئ مع واحد من هذه الاعتبارات شئ آخر ولا يصدق أحد هذه الاعتبارات عليها الا بصم زائد وأما كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشئ آخر

ينضم اليه والانسان واحدا لذاته بل يضم عسفة الوحدة اليه فان الانسان من حيث هو هو من غير التفتات الى أن يقارنه شيء أولا بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو وهو يسمى المطلق والماهية بالاشترط شيء وان أخذ الانسان مع الشخصات والواحق يسمى مخلوطا والماهية بشرط شيء وهو الموجود في الخارج وكذا الاول أي المطلق موجود في الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وان أخذ الانسان بشرط العراء عن الشخصات والواحق يسمى المجرد والماهية بشرط لا شيء وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود الخارجى أيضا من العوارض وقد فرض مجرد اعتماده بل انما يكون في العقل وان كان كونه في العقل من الواحق إلا أن المراد تجر يده عن الواحق الخارجى جبهة فالمجرد والمخلوط متباينان بآين أخصين مندرجين تحت اعم وهو المطلق وبما ذكر من ان المجرد لا يكون في الخارج بل انما هو في العقل وانه مبين للمخلوط ظهر ضعف ما زعم أفلاطون من ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا مستمرا أزلا وأبدا لانه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجى جبهة فيكون موجودا في الخارج لانه جزء للمخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه ويكون مجردا عن الشخصات لانه قد مر مشترك بين المخلوطات والجزء المشترك بين المخلوطات يتمتع أن يكون مخلوطا لان المخلوط مكتمل بالشخصات المانعة من الاشتراك وانه لا يفسد بفساد المخلوطات وانما ظهر ضعفه بما ذكر لان المجرد من الشخصات والواحق الخارجى جبهة لا يوجد في الخارج والمجرد مبين للمخلوط فلا يكون جزؤه ﴿ قال ﴾ (الثانى فى أقسامها الماهية اما أن تكون بسيطة أو مركبة خارجية أى ملتزمة من أجزاء متميزة فى الخارج كالانسان المركب من البدن والروح بالمثلث المركب من الخلو أو عقلية لا يتميز أجزاؤها فى الخارج كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا لها والروح المركب من اللونية والسودانية فالأجزاء اما أن تكون متداخلة كالجناس والفصول أو متباينة متشابهة كوحدات العشرة أو متخالفة عقلية كالهوى والصور أو خارجية محسوسة كالأجزاء البدن وأيضا فاما أن تكون وجودية باسمها حقيقية كما سبق أو اضافية كالأجزاء الأقرب أو متميزة جبهة منها كما كسر بالمثلث واما أن يكون بعضها وجوديا وبعضها عدما كالأجزاء الأولى ﴿ أقول المبحث الثانى فى أقسام الماهية الماهية اما أن تكون بسيطة وهى ما لا جزئه وانما أن تكون مركبة وهى ما له جزء ثم المركبة اما خارجية أى ملتزمة من أجزاء متميزة فى الخارج بأن يكون لكل واحد من الأجزاء وجود مستقل غير وجود الآخر كالانسان المركب من البدن والروح اذا أردنا بالروح الصورة الحادثة فى مادة البدن الحافظة له وكالمادة والصورة للجسم والمثلث المركب من السطح والمخلوط الثلاثة المحيطة به والأولان مثالان للجوهر المركب الخارجى والآخر مثال للعرض المركب فى الخارج واما عقلية لا يتميز أجزاؤها فى الخارج أى لا يكون لكل منها وجود مستقل بل جعل كل منها جعل الكل فى الخارج وجعل المركب بعينه فى الخارج جعل الأجزاء وانما تكون الأجزاء متميزة فى العقل كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا فانه يحتاج حينئذ الى فصل يقوم به ولم يتميز جنسه وفصله فى الخارج لان جعلهما وجعل النوع واحد وكالاسود المركب من اللونية وفصله المختص به الذى عبر المصنف عنه بالسودانية فان جنس الاسود لا يتميز عن فصله فى الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله فى الخارج فان كل منهما محسوس ويلزم ان يكون احساسا بالاسود احساسا بغيره وهو باطل بالضرورة وان كان أحدهما محسوسا والآخر محسوسا هو الاسود فيلزم ان يكون أحدهما ذاتا لا طبيعيا الآخر وهو محال وان لم يكن أحدهما محسوسا فغند اجتماعهما ان يحدت هيئة محسوسة لم يكن الاسود محسوسا وان حدثت هيئة محسوسة فقلت الهيئة معلولة لا اجتماع الجنس والفصل فتكون خارجة عنهما عارضة لهما وتلك الهيئة هى الاسود المحسوس فلا يكون التركيب فى الاسود المحسوس بل فى فاعله وقابله وفيه نظر ادلائل ان حدثت هيئة محسوسة يلزم أن تكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم تكن الهيئة المحسوسة هى مجموع الجنس والفصل وهو مجموع

فانه يجوز أن لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده ويكون مجموعهما هيئة محسوسة حادثة فلا تكون عارضة
لها بل متعومة بكل منهما فإما فيكون التركيب في نفسها لا في فاعلها وقابلها والحق أن الجنس والفصل
لا يميزان في الوجود الخارجي اذ لو كان اكل منهما وجود في الخارج يلزم أن لا يكون أحدهما محمولا على
الأخر بالمواطأة ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطأة اذ يمنع أن يكون الشيء بعينه هو ما يكون
متغيرا له في الوجود وهذا ضروري فان أحد الموجودين المتغيرين لا يكون هو الآخر فان قيل تغير
الوجود في الخارج لو اقتضى امتناع الحمل بالمواطأة لكان التغير في الوجود الذهني أيضا مقتضيا لامتناع
الحمل بالمواطأة فان أحد الموجودين المتغيرين في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الآخر فلا يكون
الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني أيضا أجيب بان التمايز في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل
الجنس المقيّد بالوجود الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضي امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن
الوجود الذهني والخارجي فان قيل يعتبر هذا أيضا في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول في الخارج هو
الجنس مع قطع النظر عن الوجود الخارجي أجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي
انما هو في العقل فالأجزاء إما أن تكون متباينة أو متداخلة وذلك لأن أجزاء الماهية إما أن يكون بعضها
أعم من البعض أو لا يكون والاول يسمى متداخلة كالاجناس والفصول والثاني متباينة متشابهة
كوحدة العشرة أو متخالفة معقولة كالهوى والصورة للجسم أو محسوسة كاعضاء البدن والبلقة
المركبة من الاسود والبياض وأيضا الأجزاء إما أن تكون وجودية بأسرها أو بعضها وجودية وبعضها
عدمية فان كانت وجودية بأسرها فلا يخلو إما أن تكون كلها حقيقية أو اضافية أو متمزجة بان يكون
بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فكما سبق كالهوى والصورة ووحدة العشرة
وان كان كلها اضافية كاجزاء الاقرب والابعد فانها مركبان من اضافة عارضة لاضافة أخرى وان كانت
متمزجة منها فكسرى بالمثل فانه مركب من الجسم المخصوص ومن اضافته الى الملاك وان كان بعضها
وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فان الاول مركب من وجودي وهو كونه مبدءا لغيره وعدمي وهو انه
لا مبدء له ﴿ قال ﴾ (فروع الاول قبل البسائط غير مجعولة اذ انحوج الى السبب هو الامكان وهو اضافة
فلا يعرض لها قلنا اعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة الى وجودها) أقول رتب المصنف على مبحث أقسام
الماهية فروعاً ثلاثة الاول للبسائط الثاني للمركب من الأجزاء المتميزة الثالث للمركب من الأجزاء
المتداخلة الاول قبل البسائط غير مجعولة لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب فتكون ممكنة اذ
انحوج الى السبب هو الامكان لكن البسائط لا تكون ممكنة لان الامكان اضافة فلا يعرض للبسائط لان
الاضافة تقتضي الاثنية ولا اثنية في البسائط أجاب المصنف باننا لانسلم ان البسائط لا تكون ممكنة
قوله لان الامكان اضافة قلنا لم قوله فلا يعرض للبسائط قلنا ممنوع قوله لان اضافة تقتضي الاثنية
قلنا مسلم قوله ولا اثنية في البسائط قلنا ان أراد ان البسائط لا اثنية فيها بحسب مقوماتها فلم يكن
عروض الامكان لا يقتضي الاثنية بحسب المقومات لان الامكان اعتبار عقلي يعرض للبسائط بالنسبة
الى وجودها فهو مقتضى للاثنية باعتبار الماهية والوجود والبسائط لها اثنية بهذا الاعتبار ولا يلزم
من الاثنية بهذا الاعتبار التركيب في ذات البسائط وان أراد ان البسائط لا اثنية فيها أصلاً فهو ممنوع
فان البسائط لها اثنية باعتبار الماهية والوجود ﴿ قال ﴾ (الثاني المركب ان قام بنفسه استقل أحد
أجزائه وقام الباقي به وان قام بغيره قام به جميع أجزائه أو بعضه به والاخر بالقائه) أقول الفرع
الثاني المركب ان قام بنفسه أي لا يفتقر في تقوّمه الى محل يقوم به استقل أحد أجزائه أي يكون قائما
بنفسه لا يقوم بمحل وقام الباقي من الأجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من الهوى
والصورة فان الجسم قائم بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقوم به فاستقل أحد أجزائه وهو الهوى فانها
لا تكون في محل وقام الصورة بالهوى لان الصورة حالة في الهوى وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير

جميع أجزائه عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض أو قام بعض أجزائه المركب بالغير الذي قام المركب به
والجزء الآخر بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة فانها مركبة
من الحركة والسرعة وقائمه بالحركة فائمه بالجسم والسرعة قائمه بالحركة القائمه بالجسم ﴿ قال
﴿ الثالث قيل يجب أن يكون الفصل علة لوجود الجنس والا فاما أن يكون الجنس علة له فيلزمه وجود
الفصل كمالا ووجد الجنس أولا لا يكون فيستغنى كل منهما عما عن الآخر فيمتنع التركيب منهما قلنا ان
أردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فلا يلزم من علية الجنس استلزامه للفصل وان أردتم بما يتوجب
فلا يلزم من عدم علية أحدهما الآخر الاستغناء به مطلقا لجواز أن يكون الفصل أمرا حاليا في الجنس ﴾
أقول الفرع الثالث قيل يجب أن يكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس
فلا يتخلوا ما أن يكون الجنس علة للفصل أولا لا يكون فان كان الجنس علة للفصل فيلزم الفصل الجنس
وهو متنع ضرورة تحقق الجنس بدون الفصل وان لم يكن الجنس علة للفصل يلزم أن يستغنى كل من
الجنس والفصل عن الآخر فيمتنع أن يتركب منهما ما حقيقة واحدة قال المصنف ان أردتم بالعلة
ما يتوقف عليه الشيء في الجملة أعم من أن تكون تامة أو ناقصة فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزام
الجنس للفصل اذ لا يلزم من وجود العلة الناقصة وجود المعلول وان أردتم بالعلة ما يتوجب المعلول أى العلة
التامة فلا يلزم من عدم علية أحدهما الآخر استغناء كل واحد منهما عما عن الآخر لجواز أن لا يكون
أحدهما علة تامة للآخر ويكون علة ناقصة له بان يكون الفصل أمرا حاليا في الجنس والجنس علة ناقصة
له والحق ان الفصل علة لوجود الجنس على معنى أن طبيعة الجنس في العقل أمر مبهم لا يتحصل بنفسه قابل
لان يكون أشياء كثيرة كل واحد هو ومحتاج الى أن يثبت به اليه الذهن معنى زائدا يتحصل ويتعين به
ويكون هو أحد هذه الأشياء فهذا الزائد هو الفصل وعلمته بهذا المعنى لا يمكن منعها وتوهم كون الفصل
علة طبيعية الجنس في الخارج خطأ لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة للجنس والالزم
تقدمه بالوجود عليه فيمتنع أن يكون هو بعينه الفصل ﴿ قال ﴿ الثالث في التعيين الماهية من حيث
هي لا تأبى الشراكة والشخص بأباها فاذا نفيه زائده هو الشخص ويدل على وجوده أمران الاول انه
جزء من الشخص الموجود فيكون موجودا الثاني لو كان التعيين عدميا لكان عدم ما لتعين آخر فيكون
أحدهما ثوبا وهو مماثل للآخر فيكونان ثبوتيين ولقائل ان يمنع التماثل اذ لو غايت لم يتحصل الشخص
من انضمام التعيين الى الماهية لان ضم الكل الى الكل لا يفيد الجزئية ﴾ أقول المبحث الثالث في
التعيين الماهية من حيث هي لا تأبى الشراكة أى تصورها لا يمنع الشراكة فيها والشخص منها يأبى
الشراكة أى نفس تصور منع الشراكة فيه فاذا لا بد في الشخص من زائده هو الشخص أى التعيين
فالشخص وهو ما به منع تصور الشخص من وقوع الشراكة فيه زائدا على الماهية قال المصنف ويدل
على وجود الشخص في الخارج أمران الاول ان الشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء
الموجود في الخارج موجود في الخارج وفيه نظر لانه ان أريد بالشخص معروض الشخص فلا نعلم ان
الشخص جزء له بل الشخص مارض له ولا يلزم من وجود المعروض في الخارج وجود العارض فيه وان
أريد بالشخص المجموع المركب من الماهية والشخص فلا نعلم ان الشخص بهذا المعنى موجود في الخارج
فان الشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية الثاني لو كان التعيين أى الشخص عدميا لكان عدم ما
لتعين آخر أو عدم ما لا تدين أو عدم ما لغيره وذلك لان التعيين لو كان عدميا لم يكن عدم ما مطلقا بل مضافا
والعدم المضاف منحصرا في الثلاثة والثالث باطل والا يلزم من وجوده نفي التعيين ولم يتحقق غير يلزم من
وجوده نفي التعيين لان كل شيء فرض وجوده يستلزم التعيين والمستلزم للشيء فيمتنع أن يكون وجوده
مستلزما لارتفاعه والثاني وهو أن يكون التعيين عدم ما لا تعين يقتضى ان يكون التعيين وجوديا لان
الا لتعين عدمى وعدم العدمى وجودى والاول وهو أن يكون التعيين عدم ما لتعين آخر يقتضى أن يكون أحد

التعيينين وجوديا والتعيين الآخر مماثل له إذا اتعين حقيقة واحدة مشتركة بين التعيينات تختلف بالخارجيات دون الفصول فيكونان تبويينين قال المصنف ولقائل أن يمنع التماثل إذ لو كانت التعيينات لم يتعين الشخص من انضمام التعيين الى الماهية لانه حينئذ يكون التعيين كلياً والماهية كلية وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية كضم الخواص الى ماهية النوع مثلاً الانسان الطويل المالح الفاضل الممتوطن في البلدة الفلانية المنكلم يوم كذا بل اشتراك التعيينات في التعيين اشتراك الجزئيات في المارض فلا يلزم تماثل التعيينات وأيضاً لا نسلم أن التعيين اذا كان عدمياً يكون عدم ما لشيء آخر بل يكون معدوماً والمعدوم لا يكون عدم ما لشيء وأيضاً لا نسلم أن اللا تشخص عدمي فان الشيء المعبر عنه بالعدول لا يلزم أن يكون عدمياً واعتبر اللا معدوم وعلى تقدير أن يكون اللا تعين عدمياً لا يستلزم أن يكون الشخص وجودياً لان اللا امتناع عدمي والامتناع أيضاً كذلك ﴿ قال ﴾ (وانكره المتكلمون) لوجوه الاول أنه لو زاد انشارك أفراد فيه وتمايزت بتعين آخر ولزم التسلسل وأجيب بأنه مقول على أفرادها قولاً عرضياً كالماهية فانها مخالفة بالذات فلا حاجة لها الى تعيينات آخر الثاني اختصاص هذا التعيين بهذه الحصة يستدعي تميزها فيلزم الدور وفوق اختصاص الفصول بخصص الاجناس وأجيب بأنه يقتضي تميزها معه لا قبله الثالث انضمام الشخص الى الماهية يستدعي وجودها لامتناع انضمام الموجود الى المعدوم فوجودها ما أن يقتضي تعيناً آخر ويلزم التسلسل أولاً وهو المطلوب وأجيب بان الوجود معه لا قبله ﴿ أقول أنكر المتكلمون كون التعيين وجودياً زائد على ماهية المتعين لوجوه ثلاثة الاول لو زاد التعيين على ماهية المتعين لشارك أفراد التعيين في التعيين لانه اذا كان وجودياً زائد على ماهية المتعين يكون للتعين ماهية كلية هي تمام حقيقة التعيينات وتمايزت التعيينات التي هي أفراد التعيين بتعين آخر لان تمايز الأفراد مشاركة في تمام الحقيقة بعضها عن البعض بالتعين فيكون للتعين تعين آخر والكلام في تعين التعيين كالكلام في التعيين ولزم التسلسل وأجيب بان تعين كل متعين له ماهية مخالفة لماهية تعين متعين آخر فوعدها منحصرة في شخص التعيين والتعين المقول على التعيينات مقول على ما أقولاً عرضياً كالماهية المقولة على الماهيات التي هي الجوهر وأنواعه والعرض وأجناسه كالكم والكيف والاضافة فان الماهية مقولة على الماهيات قولاً عرضياً وإذا كانت التعيينات مخالفة بالذات يكون تمايز بعضها عن بعض بالذات فلا حاجة الى تعيينات آخر يمتاز بها عن بعضها عن البعض فلا يكون للتعين تعين آخر فلا يلزم التسلسل الثاني لو زاد التعيين على ماهية المتعين لكان اختصاص هذا التعيين أي تعين الشخص بهذه الحصة من ماهية الشخص يستدعي تميز حصة هذا الشخص من ماهيته عن غيرها من حصص التعيينات والالكان اختصاص هذا التعيين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص تخصيصاً بالاختصاص لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا التعيين بها فيلزم توقف اختصاص هذا التعيين بهذه الحصة على تميزها وتوقفها موقوف على الاختصاص فيلزم الدور وفوق هذا الدليل باختصاص الفصول بخصص الاجناس فانه بعينه جار فيه فلو وضع هذا الدليل يلزم الدور في اختصاص الفصول بخصص الاجناس لانه حينئذ يستدعي اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس تميزاً لانه الحصة عن سائر الحصص وتميز تلك الحصة عن سائر الحصص موقوف على اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة فيلزم الدور في تميز اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة لكن اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة فلا يكون هذا الدليل صحيحاً وهذا نقض اجبالي لهذا الدليل وأجيب عن هذا الدليل أيضاً على سبيل التفصيل بان اختصاص هذا التعيين بهذه الحصة يقتضي تميز الحصة مع الاختصاص لا قبل الاختصاص فلا يلزم الدور الوجه الثالث لو كان التعيين وجودياً زائد على ماهية المتعين فانضمام الشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام الموجود الذي هو التعيين الى الماهية التي هي المعدومة فوجود الماهية اما أن يقتضي تعيناً آخر فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل أولاً يقتضي وجود الماهية تعيناً آخر فيلزم وجود الماهية

بدون تعين زائد عليها وهو المطلوب وأجيب بان وجود الماهية مع انضمام التعيين اليها فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية بدون التعيين وانما يلزم أحد الأمرين التسلسل أو وجود الماهية بدون التعيين لو كان انضمام التعيين الى الماهية بعد وجود الماهية واما اذا كان معه فلا يقول قال فرع قال الحكماء الماهية ان اقتضت الشخص لذاتها انحصرت نوعها في شخصها لا امتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة والافعال لشخصها بتشخص موادها واعراض تكثف بها في تعدد الشخصات بتعدد ما قيل عليه تشخص المواد وعوارضها ان تعمل بحقائقها لم يتعددوا والتسلسل للمواد والحق حالة ذلك الى ارادة الفاعل المختار أقول هذا فرع على كون التعيين وجوديا زائدا على الماهية لما فرغ عن بيان ماهية الشخص وانه وجودي أراد ان يشير الى ما به الشخص قال الحكماء الماهية ان اقتضت الشخص لذاتها انحصرت نوعها في شخصها لانه لما اقتضت الماهية الشخص كان بمنع ان يتحقق بتشخص آخر والا يمكن تخلف المعلول عن علته ولان الماهية اذا اقتضت لذاتها الشخص يكون الشخص من لوازم الماهية فلم يلزم ان يتخصص نوعها في شخص لكان لها تشخص آخر وتشخصه من لوازمها وان الشخصان متخالفان فيلزم المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة وهو ممنوع بالضرورة لانه يستلزم انتفاء اللزوم حال كونه متحققا قوله والاى وان لم تقتض الماهية لذاتها الشخص فيعمل الشخص الماهية بتشخص موادها واعراض تكثف بها وذلك لانه اذا لم تقتض الماهية الشخص لذاتها فلا بد لشخصها من علة وذلك العلة لا يجوز ان تكون مباينة لان المباين نسبتته الى الكل على السواء فتخصيصه بالبعض دون البعض ترجح بلا مرجح وغير المباين اما حال في الشخص أو محتمل له والاول باطل لان المحل سابق على الحال فلا يكون الحال علة لشخصه فتعين الثاني فيعمل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكثف بها مثل الالين المعين والكيف المعين والوضع المعين وحينئذ يجوز تعدد أشخاص الماهية بتعدد المواد فان قيل يجوز أن يكون السبب حالا في محمل الشخص لا حالا في الشخص ولا محلاله أجيب بان الحال في محمل الشخص يحتاج الى المحل فيستند الشخص الى المحل لاستناد سببه اليه ولهذا قالوا في عمل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكثف بها لانه حينئذ علة الشخص الحال والمحل جميعا قيل عليه تشخص المواد وعوارضها ان تعمل بحقائقها لم يتعددوا وعوارضها فلم تعدد أشخاص الماهية التي يعمل تشخصها بموادها واعراضها المكثفة بها والاى وان لم يعمل تشخص المواد وعوارضها بحقائقها تعمل تشخص المواد وعوارضها بمواد أخرى ينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل أجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكرار لانه يحتاج في تكرر الى شيء يقبل التكرار لانه هو المادة واما الشيء الذي يقبل التكرار لانه أعني المادة فهو ولا يحتاج في ان يتكرر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكرر فقط والحق حالة تشخص أشخاص الماهية الى ارادة الفاعل المختار فان ارادته تقتضي اختصاص كل مادة بشخص مناسب لها قال الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفيه مباحث الاول في انها أمور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلانها لو وجد السكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب والامكان بالامكان واللا يمكن الواجب ووجوب الممكن وهو محال فيلزم التسلسل ولان اقتضاء الوجود ولا اقتضاء المحجوج الى الابدان السابق على وجود الممكن مقدمان بالذات على وجود الواجب والممكن فلو وجد الزم تقدم الصفة على الموصوف قيل يناقضان الامتناع العدمي فيكونان وجوديين قلنا نقبض ما يكون عدا ما لا يوجد خارجي يكون موجودا لا نقبض الاعتبار العقلية واما القدم والحدوث فلانها لو وجد السكان القدم والحدوث فلا بد من التسلسل أقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وذكر فيه خمسة مباحث الاول في انها أمور عقلية انتاب في أحكام الوجوب لذاته الثالث في أحكام الامكان الرابع في القدم الخامس في الحدوث المبحث الاول في ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث أمور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فوجهين الاول ان الوجوب

والامكان لو وجد المكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان قوله
والاى وان لم يكن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان لمكان نسبة
الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب ضرورة حصر نسبة الوجود الى
الموجود في الوجوب والامكان فاذا انتفى أحدهما تحقق الآخر واذا كان نسبة الوجود الى الوجوب
بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب أمكن الواجب ووجب الممكن اما أنه أمكن الواجب فلان
الوجوب اذا كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن فاذا كان
ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا فان قيل الوجوب صفة للواجب ولا يلزم من امكان الصفة
امكان الموصوف فان الصفة لم تكن محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جازان لا يحتاج الى غيره
فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف الذي هو الواجب أجب بان
الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو
موصوف بتلك الصفة يقتضى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحثية ممكنا والواجب من حيث
هو واجب مقتضى تحقق الصفة الوجود لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجود فلو كان الوجوب ممكنا كان
الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير محال
لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشيء من حيث انه
متصف بصفة لا يقتضى امكان ذات الشيء قيل لو كان من هذه الحثية ممكنا لمكان من هذه الحثية
جائزا وال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانه
أجب باننا سلمنا انه اذا كان من هذه الحثية ممكنا لمكان من هذه الحثية جائزا وال وانما يلزم ذلك
لأنه يمكن علة الوجوب هي الذات التي يمنع زواله وهو ممنوع فان علة الوجوب هي الذات التي يمنع زواله
فيمنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علة التي هي الذات والحق ان يقال لو كان
علة الوجوب هي الذات لم نلزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود فيلزم أن يكون للواجب وجوب
آخر فيلزم التسلسل أو تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان كان علة الوجوب غير الذات
يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان واما ان نسبة الوجود الى الامكان بالوجوب
يقتضى أن يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة للممكن واذا كانت الصفة واجبة يكون الموصوف
واجبا فثبت أن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فينقل
الكلام الى وجوب الوجوب الى امكان الامكان ويلزم التسلسل والاولى أن يقال لو كان الوجوب
موجودا في الخارج لمكان ممكنا لانه صفة والصفة مقتضية الوجود الذي هو موصوفها والمقتضى الى التعبير
ممكنا واذا كان الوجوب ممكنا فله سبب وسببه اما غير الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم امكان
الذات واما الذات فيلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب فيلزم أن يكون للواجب وجوب
آخر ويلزم التسلسل أو تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال الثاني ان الوجوب اقتضاء الوجود
للذات أى استحقاقية الذات الوجود لذاته والامكان لا اقتضاء الوجود بحسب الذات أى لا استحقاقية
الوجود لذاته المحوج الى الابداد السابق على وجود الممكن وهما مقدمان بالذات على وجود الواجب
وعلى وجود الممكن لان اقتضاء الوجود بالذات الذي هو الوجوب مقدم على وجود الواجب لان
استحقاق الوجود لذاته مقدم على الوجود ولا اقتضاء الوجود الذي هو الامكان مقدم على وجود الممكن
لان الامكان الذي هو لا اقتضاء الذات الوجود محوج الى الابداد السابق على وجود الممكن فيكون سابقا
على الابداد والمقدم على المقدم مقدم فلو وجد الوجود والامكان لم تقدم الصفة على الموصوف وهو
محال قيل الوجوب والامكان يناقضان الامتناع الذي هو عدم ضرورة صدقه على المعدومات فيكون
الوجوب والامكان المناقضان للامتناع العدمي وجوديين اجاب المصنف بأن نقيض ما يكون عدما

لموجود خارجي يكون موجودا لا نفى للاعتبارات العقلية وقد عرفت أن الوجوب والامكان والامتاع اعتبارات عقلية وأما ان القدم والحادث اعتباران عقليان فلان انقدم والحادث لو وجدا لقدم القدم وحادث الحادث لانه لو لم يكن القدم قديما والحادث حادثا على تقدير وجودهما يلزم حدوث القدم وقدم الحادث فيلزم حدوث القديم وقدم الحادث وهما محالان وإذا كان القدم قديما والحادث حادثا ينقل الكلام الى قدم القدم وحادث الحادث فيلزم التسلسل **القول الثاني** في احكام الوجوب لذاته الاول أنه ينافي الوجوب لغيره والالارتفاع بارتفاعه فلا يكون واجبا لذاته الثاني أنه ينافي التركيب لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب الثالث انه لو قدر كونه ثبويا لما زاد على الذات والاحتياج اليه وامكن وما قبل انه نسبة بينه وبين الوجود فينتأخر فيزيد ينافي الغرض المسد كور الرابع انه لا يكون مشتركا بين اثنين وسند ذكره فالواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحده والصفات واجبة به **أقول** المبحث الثاني في احكام الوجوب لذاته وهي أربعة الاول ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب لغيره أي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفاع بارتفاعه والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير فلا يكون الواجب بالغير واجبا لذاته الحكم الثاني ان الواجب الذاتي ينافي التركيب أي الواجب لذاته لا يكون مركبا لان المركب يلزمه الاحتياج الى الغير لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب والواجب لذاته يلزمه الغنى عن الغير وبين اللازمين أي الغنى والحاجة منافاة والمنافاة بين اللازمين مستلزمة للمنافاة بين الملزومين فالواجب لذاته منافي للمركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب لذاته منافي للمركب في الخارج ولا يدل على انه منافي للمركب في العقل فلم لا يجوز أن يكون الواجب لذاته مركبا في العقل لا يقال لا يجوز أن يكون مركبا في العقل لان التركيب العقلي اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزمه التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لاننا نقول لا نسلم أن التركيب العقلي اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج وهو منوع فان التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي والالكان جهلا بل يقتضي التركيب في العقل لجاز أن يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي لا يقال لو تحقق التركيب في العقل دون الخارج يلزم أن يكون صورتان عقليتان مطابقتين لشيء بسيط وهو محال اذ مطابقة إحدى الصورتين للبسيط تمنع مطابقة الاخرى اياه لاننا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة كل من الصورتين اياه وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما ما هو غير مستحيل اجيب بأن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لها مساواة مقتضية لامكان الوجود ولو شارك الواجب غيره في ماهية ذلك الشيء يلزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتاج في العقل أن يفضل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لا يقال لم لا يجوز أن يكون مركبا من أمرين متساويين في العقل ويكون مجموع مطابقا للواحد البسيط في الخارج لاننا نقول ان العقل لا يحتاج في عقل ذاته الى هي الوجود الى أمرين يقومانه اذا اشترك له مع الغير في ذاتي ولا جزله في الخارج حتى يحتاج في عقله الى انتزاع صورتين من الجزأين فيستحيل تركيبه في العقل قطعا الحكم الثالث أنه لو قدر كون الوجوب لذاته ثبويا لما زاد على الذات لانه لو كان زائدا على الذات يكون وصفه فمكون محتاجا الى الذات الذي هو غيره ومكون ممكنا فله سبب وسببه ان كان غير الذات جاز انفسا كذا الذات عن الوجوب فيلزم امكان الذات وان كان سببه الذات يلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب ويلزم التسلسل أو تقدم الشيء على نفسه وكلاهما محال وما قبل ان الوجوب نسبة بين الذات وبين الوجود والنسبة بين الشئ وبين مقترة اليه ماقتأخر عنهما ما فيز يد على الذات ينافي الغرض المذكور وهو كون الوجوب لذاته ثبويا أي كون الوجوب لذاته نسبة ينافي كونه ثبويا أي موجودا في

الخارج لان النسبة من الاعتبار العقلية الحكم الرابع أن الوجوب لذاته لا يكون مشتركاً بين اثنين
 أى لا يكون في الوجود واجباً الوجود لذاته ما وسبأني هذا في الالهيات قوله فالواجب اذا انصف بصفات
 جواب دخل مقدار تقرير الدخول انه اذا كان الوجوب لذاته لا يكون مشتركاً بين اثنين يلزم ان لا ينصف
 الواجب لذاته بصفات زائدة على الذات لانه لو انصف بصفات زائدة على الذات لكان تلك الصفات
 ممكنة فيجوز زوالها عن الذات وهو محال تقرير الجواب ان الواجب اذا انصف بصفات فالوجوب
 الذاتي للذات وحده دون الصفات والصفات واجبة للذات بل بالذات ويمتنع زوالها لا امتناع زوال
 موجبها وهو الذات الواجبة بالذات **قال** ((الثالث في احكام الامكان الاول انه محجوج الى السبب لان
 الممكن لما استوى اليه طرفاه امتنع وجوده الامر جج والعلم به بدیهى والفرق بينه وبين قولنا الواحد
 نصف الاثنين ونحوه للاف قيل الحاجة ليست نبوتية والالكانات ممكنة لانها صفة الممكن فيكون لها
 حاجة أخرى ويتسلسل ولكانت متقدمة على موصوفها المنسوبة هي اليه لتقدمها على التأثير المتقدم
 على وجود الاثر وهو محال ولا المؤثرية لانها الوجود لا يمكن لانها صفة المؤثر ونسبة بينه وبين الاثر
 فيستدعي مؤثره مؤثرية أخرى ويتسلسل وايضا التأثير حال الوجود تحصيل الحاصل وحال العدم
 جمع بين التقيضين وايضا الاحتياج الوجود وفي امكانه الى مرجح لا يحتاج العدم ايضا كمنه نفي
 محض فلا يكون اثراً واجباً عن الثلاث الاول بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات
 محتاجاً ومؤثراً كما ان القول بان العدم ليس أمراً نبوتياً لا يلزم ان لا يكون معدوماً والمراد من
 التأثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر وايضا العلم بان شيئاً ما يؤثر في شيء أو يحتاج الى شيء أمر بدیهى
 فلا يقبل التشكيك وعن الرابع بان العدم ان لم يوصف بالامكان فلا اشكال وان وصف به جاز كونه
 اثراً يكون المؤثر فيه على ما سبق من التدفيع عدم علة الوجود واصعوبة هذا الاشكال قبل علة
 الحاجة هو الحدوث أو الامكان معه وليس كذلك لانه صفة الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن
 الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزأ منها ولا شرطاً لتأثير علمتها **أقول** المبحث الثالث في احكام
 الامكان لما فرغ من احكام الوجوب شرع في احكام الامكان وذكر فيه أربعة أوجه منها الحكم الاول
 ان الامكان هو محجوج الممكن الى السبب لان الممكن لما كان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى
 ذاته على السواء امتنع وجوده الامر جج فيحتاج الممكن في ترجع وجوده الى مرجح وجع وجوده على عدمه
 والعلم به بدیهى لا يحتاج الى برهان فان كل ما قل اذا تصور الممكن والحاجة حكم بان ضرورة انه يحتاج الى
 مرجح قوله والفرق بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه للاف إشارة الى جواب دخل مقدار
 تقرير الدخول انما عارضناه هذه القضية على النقل وجدنا التفاوت بينهما وبين قولنا الواحد نصف
 الاثنين ونحوه فان الاولى فيها خفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور بدل على ان
 الاولى غير بدیهية تقرير الجواب على الوجه الذي ذكره المصنف ان البدیهيات قد يقع التفاوت بينها
 بالجلالة والخفاء للاف وعدمه فان الالف ببعض البدیهيات والاستثناس به يستدعي زيادة جلالة وعدمه
 قد يقع ضي خفاء والاولى ان يقال ان البدیهيات قد يكون في التصديق بها خفاء بسبب خفاء التصورات
 الواقعية فيها وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته لا يقدح في كونه بدیهياً فان التصديق البدیهى قد
 يتوقف على تصورات مكنتية واعتراض على ان الممكن في ترجع وجوده على عدمه يحتاج الى المؤثر من
 أربعة أوجه الاول ان الحاجة ليست نبوتية واذا لم تكن نبوتية لم يكن الممكن محتاجاً الى المرجح
 اما ان الحاجة ليست نبوتية فلوجهين الاول لو كانت الحاجة نبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة
 الممكن وصفة الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة أخرى لان كل ممكن له حاجة الى المؤثر
 وينقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل الثاني ان الحاجة لو كانت نبوتية لكانت متقدمة على
 موصوفها الذي نسبت الحاجة اليه أى متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة لتقدم الحاجة على تأثير

المؤثر في الممكن المتقدم على وجود الاثر الذي هو الممكن وهو محال واما ان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر لان لو كان الممكن محتاجا لكان متصفا بالحاجة أي تكون الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة للممكن يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن أخص من ثبوت الحاجة في نفسها وصدق الاخص يستلزم صدق الاعم ولان الحاجة اذا لم تكن ثبوتية لم تكن محتاجة الى المؤثر فلا يكون الممكن محتاجا الى المؤثر لان الصفة اذا لم تكن محتاجة الى مؤثر لم يكن الموصوف محتاجا اليه ولان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة فلا يكون الامكان علة للحاجة فلا يكون الممكن محتاجا الى المؤثر الوجه الثاني انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان المؤثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت لا مكنت لان المؤثرية صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذي هو موصوفا ولان المؤثرية نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة ممتنعة الى المنسبين واذا كانت المؤثرية ممكنة تستدعي مؤثره مؤثرية أخرى وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل الوجه الثالث لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فتأثير المؤثر في الممكن اما حال وجود الممكن فيكون تخصصه بالاحصاء وهو محال أو حال عدمه فيلزم الجمع بين التقيضين الوجه الرابع لو احتاج الممكن في وجوده لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج الممكن في عدمه أيضا لاجل امكانه الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون أثر المؤثر وأجيب عن الثلاث الاول وهي الوجه الدالة على ان الحاجة والمؤثرية ليستا ثبوتيتين انما هما ايدلان على ان الحاجة ليست ثبوتية وواحدة منها على ان المؤثرية ليست ثبوتية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية أن لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا أي أن لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا أن لا يكون الشيء موصوفا به كما ان القول بان العدم ليس أمرا ثبوتيا لا يستلزم أن لا يكون الشيء معدوما والحق ان كلا من الحاجة والمؤثرية أمر اعتباري فان كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل ويعتبر انه ممكن أو موجود وقد يكون آلة للعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله يعرف بالحاجة حال الممكن في انه كيف يتبرح وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن فان تعقل كون الممكن متساوي الطرفين لاجل الامكان يقتضي ثبوت أمر في العقل هو الحاجة وبالمؤثرية حال المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت أمر في العقل هي المؤثرية والحاصل ان الحاجة والمؤثرية اذا نظر العقل بهما الى حالتها الممكن والمؤثر يكونان بهذا الاعتبار حاجة للممكن وتأثير للمؤثر ولا يوصفان بانهما ممكن أو غير ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار الحاجة حاجة أخرى والمؤثرية مؤثرية أخرى واذا نظر العقل اليهما الا بان ينظر بهما في حال الغير بل ينظر اليهما باعتبار ذاتيهما تكونان معقولتين ممكنتين فيكون الحاجة حاجة أخرى والمؤثرية مؤثرية أخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل بهذا الوجه وأجيب عن الرابع وهو الاعتراض الثالث بان المراد بالتأثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لان المؤثر يحصل وجود الاثر فلا يوضح التردد المذكور فانه مبني على ان المؤثر يحصل وجود الاثر ولقائل أن يقول ان أراد بالاستتباع ايجاد الاثر فالتردد المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض وان أراد به ان وجود الاثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم أن يكون للمؤثر تأثير وان أراد غيره فليبين حتى نتصوره أولا ثم نتكلم عليه ثانيا والصواب أن يقال في الجواب ان أراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فتختار ان تأثير المؤثر حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل وانما يلزم تحصيل الحاصل ان لو كان تأثيره فيه بعد زمان وجوده وأما في حال وجوده فلا فانه لا يمنع تأثير المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر فان العلة مع معلولها تكون بهذه الصفة أي تأثيرها فيه زمان وجود المعلول وان أراد بحال وجود الاثر مقارنة وجود الاثر لوجود المؤثر بالذات أي معيتها بالذات فهو متعسف فان وجود المعلول يمنع أن يكون مع وجود العلة بالذات فان المعلول متأخر بالذات عن العلة فكيف يكون معها بالذات وقد ابتأخر عدم

المعلول عن عدم العلة بالذات فيكون المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا معدوم وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم فان قيل فعلى هذا ثبت الواسطة بين الوجود والعدم وهو محال اوجب بانالم نقل ان للماهية زمانا غير زمان الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول الماهية من حيث هي غير الماهية الموجودة وغير الماهية المعدومة وان كانت لا تخلو عن أحدهما والمؤثر انما يؤثر في الماهية من حيث هي لا في الماهية من حيث هي موجودة أو معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية الموجودة والمعدومة وان كانت لا تخلو عن أحدهما فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن أحدهما فثب المؤثر لا يخلو عن احدي الحالتين فيلزم المحذور اوجب بان التأثير وان كان لا يخلو عن احدي الحالتين لكن التأثير في الماهية المقارنة لاحدي الحالتين لا في الماهية الموجودة أو المعدومة وأوجب ايضا عن الاعتراضات الثلاث بنقض اجمالي وهو ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء يدهي لا يقبل التشكيك وللمعترض ان يقول لانسلم ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء يدهي فانه لو كان يدهي بالمكان مطابقا للواقع واللازم باطل فان نقيضه ثابت في الواقع لمادل عليه الدليل القطعي لا يقال لانسلم ان الدليل الذي ذكرتم قطعي حتى يلزم ثبوت النقيض في الواقع بل ماذا كرم مغالطة لا ناقل قول حينئذ يحتاج الى بيان غلطه حتى يثبت انه مغالطة غير مفيدة لثبوت النقيض وأوجب عن الخامس وهو الاعتراض الرابع ان عدم الممكن ان لم يتصف بالرجحان فلا اشكال لانا قلنا ان رجحان أحد طرفي الممكن يستدعي مرجحا فاذالم يتحقق له رجحان لم يستدع مرجحا وان انصف عدم الممكن بالرجحان فلا نسلم انه يمنع أن يكون أثره فان عدم الممكن اذا انصف بالرجحان جازان يكون أثره او يكون المؤثر فيه عدم علة الوجود على ما سبق من التفصيل وهو ان المعنى بالتأثير استتباع المؤثر الاثر فان كان المؤثر مؤثرا في الوجود يستتبع وجود المؤثر وجود الاثر وان كان مؤثرا في العدم يستتبع عدم المؤثر عدم الاثر أي يكون المؤثر في عدم الممكن عدم علة وجود الممكن على معنى ان عدم علة وجود الممكن يستتبع عدم الممكن وحمل قوله على ما سبق من التفصيل على ما سبق في فصل الوجود من أن التجرد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العررض غير متعين اما أولا فلانه لم يذكر في ذلك الموضوع نفس التأثير واما ثانيا فلانه لم يندفع الشك بمجرد قوله ان التجرد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العررض لانه حينئذ يقال تأثير عدم علة وجوده في عدم الممكن ان كان حال عدم الممكن فيلزم تحصيل الحاصل أو حال وجوده فيلزم الجمع بين النقيضين فيحتاج الى أن يفسر التأثير بالاستتباع حتى يندفع الشك فان قيل ما سبق من التفصيل هو أن المراد من التأثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لان عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر اوجب بان المراد من التأثير في جانب الوجود هو أن وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر فله منته أن التأثير في جانب العدم هو أن عدم المؤثر يستتبع عدم الممكن وفي بعض النسخ أن عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان فلا اشكال وتقريره أنه اذا لم يتصف بعدم بالامكان لم يحتاج الى مرجح لانه انما يحتاج الوجود الى مرجح لامكانه لان علة الحاجة الى المرجح الامكان فالعدم اذا لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى المرجح فلم يحتاج اليه وان انصف العدم بالامكان جازان يكون أثره المؤثر ويكون المؤثر في عدم الممكن عدم علة الوجود على سبيل الاستتباع وقد هرفت ما يرد على الاستتباع فانه ان اراد بالاستتباع عدم المؤثر عدم الممكن اعداها الاثر فالترديد المذكور صحيح ويتوجه الاعتراض وان اراد به أن عدم الاثر يلزم عدم المؤثر فلا يلزم أن يكون للمؤثر تأثير في الاثر وان اراد به غيره فليبين أولا ثم تتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال ان عدم الممكن لمتساوي الطرفين ليس نفيا محضا ونسأوى وجود الممكن وعدمه لا يكون الا في العقل ولكون عدم المؤثر ممتازا عن عدم الاثر في العقل يجوز أن يعمل عدم الاثر بعدم المؤثر في العقل وله علة هذا الاشكال وهو لزوم كون العدم محتاجا الى المؤثر على تقدير كون الامكان علة للحاجة قال بعض المتكلمين علة حاجة

الممكن الحدوث وقال بعضهم علة حاجته الممكن مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة أخرى منهم الى أن علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وليس كذلك لان الحدوث صفة زائدة للوجود لان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون كيفية الوجود فيكون صفة للوجود المتأخر عن التأثير أي الوجود المتأخر عن الحاجة الى المؤثر المتأخر عن علة الحاجة فيكون الحدوث متأخرا عن علة الحاجة بمراتب فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزأ للعلة الحاجة ولا شرط للعلة الحاجة قبل الحدوث ليس صفة للوجود فانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متأخرا عن الوجود بل يكون متفهما على الوجود أجيب بانه لا يجوز أن يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود والاثبت الواسطة بين العدم والوجود لان الخروج من العدم الى الوجود بعد العدم وقبل الوجود ولو سلم ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون متفهما على الوجود لا يجوز ان يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزأ لها ولا شرط لها لان الحدوث بهذا المعنى متأخر عن تأثير المؤثر المتأخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزأ لها ولا شرط لها لان المتأخر عن الشيء لا يكون شيئا منها وعرض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للحاجة الى المؤثر المتقدم على الامكان بمراتب أجيب بان الامكان صفة للماهية الممكن من حيث هي من غير اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متأخرا عن وجود الماهية في الخارج بل عرض الامكان للماهية من حيث هي يتوقف على اعتبار وجود وعدمه لا على اعتبار وجوده وعدمه فان قيل الامكان صفة للممكن والصفة متأخرة في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متأخرا عن وجود الممكن فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليها بمراتب أجيب بان الامكان من الاعتبارات العقلية فلا يكون متأخرا عن الماهية في الوجود الخارجي ﴿ قال ﴾ الثاني لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته لانه حينئذ ان أمكن طريان الطرف الآخر فاما أن يطرأ السبب فيفتقر الاولوية الى عدمه أولا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلامرجح وهو محال وان لم يمكن كان الاول واجبا ﴿ أقول الحكم الثاني للامكان ان الممكن لا يمكن ان يكون أحد طرفيه أي الوجود والعدم أولى به لذاته لانه لو تحقق أولوية أحد طرفيه لذاته فان أمكن حينئذ طريان الطرف الآخر فاما أن يطرأ السبب أولا سبب فان طرأ الطرف الآخر لسبب فيفتقر اولوية الطرف الذي فرض أنه أولى بالممكن لذاته الى عدم سبب طريان الطرف الآخر لانه على تقدير وجود سبب طريان الطرف الآخر بصير الطرف الآخر أولى به والامكان السبب سببا واذا كان الطرف الآخر أولى به لم يبق أولوية الطرف الاول فيمتوقف أولوية الطرف الاول على عدم سبب طريان الطرف الآخر فلا يكون الاولوية لذاته ضرورة توقفها على عدم سبب طريان الطرف الآخر وان طرأ الطرف الآخر لا سبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو أشد استحالة وأخش عند العقل بالنسبة الى ترجيح أحد المتساويين بلامرجح وان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان الاول به واجبا فيلزم الانقلاب من الامكان الى الوجود ﴿ قال ﴾ الثالث الممكن مالم يتعين صدوره عن مؤثره لم يوجد وذلك التعيين يسمى الوجوب السابق واذا وجد في حال وجوده لا يقبل العدم وهو الوجوب اللاحق فالوجوبان عرضا للممكن لامن ذاته ﴿ أقول الحكم الثالث للامكان الممكن مالم يتعين صدوره أي مالم يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد وذلك التعيين يسمى الوجوب السابق وذلك لانه لو لم يجب صدوره عن مؤثره لبقى على امكانه اذا وجد لا امتناعه واذا كان باقيا على الامكان لم يمنع الطرف الآخر المقابل له فيحتاج الى مرجح فلا يسأل لانه محال فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو الوجوب السابق على وجود الممكن لانه وجب أولا فوجد فاذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر لانه اذا وجد في حال وجوده لا يقبل العدم ومالا يقبل العدم واجب وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود فالوجوبان أي السابق واللاحق عرضان للممكن لامن ذاته بل الاول باعتبار وجوده وسببه والثاني باعتبار وجوده ﴿ قال

الرابع الممكن يستعصب الاحتياج حالة البقاء لبقاء الامكان الموجب له فان الامكان للممكن ضروري والابطال ان ينقلب الممكن واجبا أو ممتنعا ولا يحتاج في امكانه الى سبب قبيل تأثير المؤثر اما في حاصل وهو محال أو متجدد فالأجوبة لدون الباقي قلنا المعنى بالتأثير دوام الاثر بدوام مؤثره) أقول الحكم الرابع للامكان الممكن يستعصب الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه فان علة حاجة الممكن الى المؤثر هو الامكان والامكان حالة بقاء الممكن باق فيكون حالة بقاء الممكن الاحتياج الى المؤثر باقيا لان بقاء العلة يستلزم بقاء المعلول وانما قلنا الامكان حالة بقاء الممكن باق لان الامكان للممكن ضروري لانه لو لم يكن الامكان له ضرور بالجلاز انفسا كلك الامكان عن الممكن وجهه ثم يصير الممكن واجبا أو ممتنعا فيلزم القلب وأبضالو لم يكن الامكان للممكن ضرور بالاحتياج الممكن في امكانه الى سبب فلا يكون الممكن في ذاته ممكنا بل اما واجبا أو ممتنعا قبل لا يجوز أن يكون الممكن حالة البقاء ممكنا جال الى المؤثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فلا بد لو امان أن يكون للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء أو لا يكون فان لم يكن للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء لا يكون هناك أثر لا ممتنع حصول الاثر بدون التأثير واذ لم يحصل فيه منه أثر كان مستغنيا عن المؤثر فلا يكون ممكنا جال الى المؤثر هذا خالف وان كان للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء والتأثير يستدعي حصول الاثر فالأثر الحاصل منه امان أن يكون هو الوجود الذي كان حاصله قبل ذلك وهو محال لا ممتنع تحصيل الحاصل واما أن يكون الاثر الحاصل أمرا متجددا فالأجوبة لذلك الامر المتجدد لا للباقي وقد فرض ان الحاجة للباقي هذا خالف أجاب المصنف بان المراد بتأثيره حالة البقاء دوام الاثر مع دوام مؤثره ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا استغناء الباقي وهذا الجواب مبني على تفسير التأثير بالاستتباع والحق أن يقال في الجواب ان المؤثر حال البقاء بقيد أثره ليس هو الوجود الذي كان حاصله قبل ذلك بل أمر متجدد هو بقاء الوجود الذي كان حاصله قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم أن لا يكون تأثيره في الباقي حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء أي الاستمرار فلا يلزم من تأثيره في أمر جديد غير الوجود الاول عدم تأثيره في الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم تأثيره في المطلق لا يقتضي عدم تأثيره في المقيد قال (الرابع في القدم وهو ينافي تأثير الفاعل المختار لانه مسبوق بالقصد المقارن لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد المد وجود محال والحكمة انما أسندوا العالم مع اعتقاد قدمه الى الصانع لا اعتقادهم انه موجب بالذات ثم المتكلمون اتفقوا على نفيه عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان أنكروا قدم الصفات لكنهم قالوا به في المعنى لانهم أثبتوا أحوالا خمسة لا أول لها وهي الموجدية والحبيبة والعالمية والقادرية والالوهية وهي حالة أثبتها أبو هاشم علة للاربع مميزة للذات) أقول المبحث الرابع في القدم والقدم ينافي تأثير الفاعل المختار لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشيء مقارن لعدم الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود محال لانه حينئذ يكون تحصيله للمعطل وهو محال والشيء المعدوم الذي توجه القصد الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد عدم فتأثير الفاعل المختار يستلزم حدوث الاثر وقدام الاثر ينافي حدوثه فقدم الاثر ينافي تأثير الفاعل المختار لان منافي اللازم منافي للملزم وقوله والحكمة اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخلى ان الحكمة مع اعتقادهم ان العالم قديم أسندوه الى الصانع فلا يكون القدم منافي لتأثير الفاعل تقرير الجواب ان الحكمة انما أسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لا اعتقادهم ان صانع العالم موجب لا يختار حتى لو اعتقدوا للصانع كونه فاعلا مختارا لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم نظهر من هذا انهم اتفقوا على جواز اسناد القدم الى الموجب القديم وامتناع اسناده الى الفاعل المختار والحكمة يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته وقوله والمعتزلة وان أنكروا قدم الصفات اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخلى انكم ادعيتهم اتفاق المتكلمين على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة من

المتكلمين وهم المنكرون فقدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته تقر بالحوايل المعترلة وان أنكر واقدم الصفات لكنهم قالوا به في المعنى لان المعترلة أثبتوا أحوال الخمسة لأول لها وهي الموجودية والحسية والمالية والقادرية والالوهية وهي أى الالوهية حالة خامسة أثبتها أبو هاشم علة للأحوال الاربع مميزة للذات لان ذات البارى بشارك سائر الذوات في الذاتية ويمتاز عنها بصفة الالوهية ولقائل أن يقول أهل السنة لا يعترفون بأثبات القدماء لان القدماء عبارة عن أشياء متغيرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغير الا في الذرات وأما في الصفات فلا يقولون بالتغير ولا في الصفات مع الذات على ما ذهب اليه أبو الحسن الأشعري والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة قول أبي هاشم وحده فانه عمل الموجودية والحسية والعالية والقادرية بحالة خامسة هي الالوهية وللمتكلمين أدلة على نفي القدماء منها ايار ان كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى ﴿قال﴾ الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد يفسر بالحاجة ويسمى حدوثا ذاتيا قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول يستدعى تقدم مادة ومدة أما الاول فلان امكان الحدوث موجود قبله فيكون له محل غير المحدث وهو المادة وأما الثاني فلان عدمه قبل وجوده وهذه القياسية ليست بالعالية والذات والشرف والمكان فهي بالزمان وأجيب عن الاول بان الامكان عدمي وعن الثاني بان القياسية قد يكون بغير ذلك كقبالية اليوم على الغد) أقول المبحث الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير يسمى حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا لان كل ممكن موجود يتقدم لاستحقاقية وجوده بالذات على وجوده وذلك لان الممكن الموجود موجود بالغير والموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي منفردة عن الغير لم تستحق الوجود لانه يفتقر الى الوجود فان الوجود ايضا له بالغير وأما وجوده فهو بحسب الغير فلا استحقاقية وجوده عن ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاقية الوجود الذي هو حال ذاته قبل وجوده الذي هو حال عن غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته لان حال الشئ بحسب ذاته لازم ذاته وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير وأما ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الذات فيكون وجود الممكن الموجود بالغير مسبوقا بالاستحقاقية الوجودية ذاتيا ولا استحقاقية الوجود غير الوجود فيكون وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقا بغيره سبحانه ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم المسمى بالحدوث الزماني يستدعى تقدم مادة ومدة أما الاول وهو كون الحدوث يستدعى تقدم مادة فلان امكان المحدث موجود قبل وجوده وذلك لان كل حادث فذلك قبل وجوده ممكن الوجود لانه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم أن يكون قبل وجوده واجب الوجود أو ممكن الوجود أو متمنع لوجود ضرورة انحصار النشئ في هذه الثلاثة فاذا اتى أحدها يلزم ان يتحقق أحدا لا آخرين فيلزم القاب فكان امكان وجوده حاصل قبل وجوده وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون الحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه واسبب في كون غير الحال مقدور عليه كونه ممكن في نفسه ولو كان الامكان قدرة القادر عليه لكان اذا قبل في الحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قبل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه أو انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه وهذا هو فقدان ان الامكان غير كون انقادور عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لاني موضوع بل هو أمر اضافي يكون للنشئ بالقياس الى وجوده كما يقال الجسم يمكن ان يوجد أو بالقياس الى صبره شيء شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير أبيض فيكون الامكان أمرا

مع قولنا بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في
 موضوعاتها فاذا الحوادث بتقدمه امكان وجوده وموضوعه وذلك الامكان قوة الموضوع بالنسبة الى
 وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه
 وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان الحادث عرضا او مادة بالقياس الى الحادث ان كان الحادث جوهر
 واما ان كان فالحوادث مسببة بمادة لان الموضوع هو الجسم ولا ينفك الجسم عن المادة واما الثاني وهو
 كون الحدوث يستدعي تقدم مدة فلان الحادث عده قبل وجوده والقبليية بالاستقراء منه صرفي
 خمس الاول القبليية بالعلة وهي قبليية المؤثر الموجب على معلوله كقبليية حركة الاصبع على حركه
 الخاتم الثاني القبليية بالطبع وهي كون الشئ بحيث يحتاج اليه شئ آخر ولا يكون مؤثرا وجبانه
 كقبليية الواحد على الاثنين وهذا يشتر كفي معنى واحد وهو القبليية بالذات والمعنى المشترك هو ان
 يكون الشئ محتاجا الى آخر فيتحققه ولا يكون الا آخر محتاجا الى ذلك الشئ فالحاجة اليه هو قبل بالذات
 ثم لا يحتاج لو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي ينفق راده يعطى وجود المحتاج أولا فالحاجة اليه
 بالاعتبار الاول قبل بالعلة وبالا اعتبار الثاني قبل بالطبع الثالث القبليية بالزمان وهو ان يكون المتقدم
 يقبل المتأخر قبليية لا يجماع القبل فيها مع البعد كقبليية الابن على الابن اربع القبليية بالرتبة وهو ان
 يكون الترتيب معتبرا فيها والرتبة اما حسبية كقبليية الامام على المأموم او عقلية كقبليية الجنس على
 النوع اذا ابتدئ من الجانب الاعلى الخامس القبليية بالشرف كقبليية العالم على المتعلم لم فاقسام القبليية
 عند الحكماء هي هذه الخمسة والحصر استقرائي وقبليية عدم الحادث على وجوده ليست بالعلة
 ولا بالطبع لان عدم الشئ ليس بعلة لوجوده ولا بالشرف لان عدم الشئ ليس له شرف بالنسبة الى
 وجوده ولا بالرتبة لان الاما موضوعية وليس لعدم الحادث وضعه وكان اما طبيعيية وليس في طبع عدم
 الحادث ان يكون قبل فهي اذن بالزمان فثبت ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة واجب عن
 الاول بان الامكان عدمي فلا يستدعي قبل وجود الحادث محلا وجودا في الخارج وقيل ان الامكان امر
 عقلي متعلق بشئ خارجي فن حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس بوجوده في الخارج اذ ليس في الخارج شئ
 هو امكان بل امكان وجوده في الخارج تعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج وهو
 موضوعه واجيب باننا لان لم انه بسبب تعلقه بالشئ الخارجي يدل على وجود موضوعه في الخارج وانما
 يلزم ذلك ان لو كان في الخارج متعلقا واما اذا كان تعلقه في الذهن فلا قيل امكان الحادث لا يجوز
 ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمنع ان يكون محلا لشئ ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان
 نعم الشئ لا يكون حالا في غيره واورده عليه بان امكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه فانه لما كان
 الحادث وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون مفعلة للموضوع من
 حيث هو متعلق به وصفه للحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه ولما كان وجود الحادث لم يكن
 الامتعلقا لغيره لم يمنع ان يقوم امكانه بذلك الغير واقابل ان يقول اذا جاز ان يكون محلا امكان الحادث
 الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذا
 اولي لان نسبة الفاعل الى وجود المفعول أقوى من نسبة المفعول الى وجوده لا يقال لو كان الامكان قائما
 بالفاعل لما كان القدرة معلقة به لانه حينئذ يكون الامكان عبارة عن قدرة القادر لا نقول كون الامكان
 قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عين قدرة القادر فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث
 غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه معلل بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث واجيب عن
 الثاني وهو ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة بالقبليية غير منحصرة في ماد كرتن فان
 القبليية قد تكون بغير ذلك وذلك كقبليية بعض أجزاء الزمان على البعض فانها ليست بالزمان اذ يمنع
 ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالعلة اذ ليس بعض أجزاء الزمان علة لبعض ولا بالطبع كذلك

ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما طبيعية وليس في طبع بعض أجزاء الزمان أن يكون قبل بعض هذا ما قالوه والحق ان قبلية بعض أجزاء الزمان على بعض عائدة الى قبلية الزمانية لان قبلية الزمانية لا تقتضي أن يكون كل من القبل والبعدي زمان غيرهما بل قبلية الزمانية تقتضي أن يكون القبل قبل البعد قبلية لا يجتمع القبل فيها مع البعد وأجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى بعض كذلك فيكون قبلية بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على القبل بل بزمان هو نفس القبل وأيضا يجوز أن يكون قبلية بعض أجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس قبل اليوم بالرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي والصواب ان يقال في الجواب ان أردت أن يكون عدم الحادث قبل وجوده بالزمان كونه قبله بزمان موهوم مفروض فسلم وان أردت أن يكون قبله بزمان محقق موجود فهو نوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك **ق** قال **الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث الاولى في حقيقة هاتهما** الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية والكثرة ما يقابها ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة وثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود ولانها لو كانت عدما لكان عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون النقيضان عدما مبين وهو محال فالوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات فتكون وجودية أيضا وعوض بان الوحدات لو وجدت لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون لها وحدات أخرى يلزم التسلسل والحق ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية **ق** أقول لما فرغ من الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدث شرع في الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وذكر فيه ثلاثة مباحث الاولى في حقيقة الوحدة والكثرة الثانية في أقسام الوحدات الثالثة في أقسام الكثرة المبحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة والوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة لان تصور هاديس اذ كل أحد يعرف ان شيئا واحدا انسا أو فرس أو غير ذلك من غير افتقار الى اكتساب والتعريف الذي ذكره المصنف بحسب اللفظ لا يحسب الحقيقة والافيدور لانا اذا لما الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة هي كون شيء بحيث لا يتكرر ضرورة فقد أخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها وما هيته والهاذا أي تعريف الكثرة به يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثرة ما بعد الواحد وغير ذلك والوحدة أعرف عند العقل من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والعقل يعرف المبدأ أولا والتعريف الذي ذكره شامل للوحدة الحقيقية وهي كون الشيء الذي لا ينقسم أصلا كالواجب والنقطة والوحدة الاضافية وهي كون الشيء الذي بحيث ينقسم لكن لا ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية كالانسان الذي ينقسم الى اليد والرجل والرأس فان هذه الامور غير متشاركة في تمام الماهية وأما ما ينقسم الى الامور المتشاركة في الماهية كالجاعة المنقسمة الى أفراد متشاركة في الماهية فيكون كذلك ليس بوحدة بل هو الكثرة المقابلة للوحدة فالكثرة هو كون الشيء بحيث ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية كالجاعة المذكورة ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية لانها لو كانت عين الماهية أو عين الوجود لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود ومفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض له الواحد أيضا اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة وليكن لا من حيث هي كثرة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية فان الكثرة لو كانت عين الوجود أو عين الماهية لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث هو موجود ومفهوم الانسان من حيث هو انسان والوحدة ثابتة في الخارج لان الوحدة جزء من الواحد الموجود وجزء الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت عدمية لم تكن عدما

مطلقا بل عدم ما مضافا ولا يجوز أن تكون عدم ما الغير الكثرة لان عدم غير الكثرة يجوز أن يجتمع فيه
الوحدة والكثرة فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال واذا لم تكن عدم ما الغير الكثرة أمين أن تكون عدم ما
للكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فتكون عدمية فيكون النقيضان أي الوحدة والكثرة
عدميين وهو محال لانه يجب أن يكون أحد النقيضين وجوديا لا تقابل بين العدميين ثبت أن الوحدة
وجودية والكثرة مجموع الوحدات الوجودية فتكون الكثرة أيضا وجودية والجواب عن الاول بأنه
ان أراد بالواحد الموجود المجموع المركب من الواحد والموجود فلا نسلم ان الواحد الموجود موجود حتى
يلزم أن تكون الوحدة التي هي جزؤها أيضا موجودا وان أراد بالواحد الموجود معروض الواحد فسلم
أنه موجود ولكن لا نسلم أن الوحدة جزء له بل الوحدة عارضة له والجواب عن الثاني أنه يجوز أن يكون
النقيضان عدميين على أن الوحدة ليست بنقيضة للكثرة فانه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات
وعورض الدليل الدال على أن الوحدة وجودية بأن الوحدات لو كانت وجودية لكانت مشاركة في
كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون للوحدات وحدات وينقل الكلام الى وحدات الوحدات
وبلزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة وهو محال والحق ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات
العينية بل هما من الاعتبار العقلية أما الوحدة فلانها لو كانت موجودة عينيا لكانت شيئا واحدا من
الاشياء فلها وحدة ولوحدتها وحدة ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا بل هي من الاعتبار
العقلية بعقلها العقل عند عدم الانقسام الى امور مشاركة في الماهية وأما الكثرة فلانها احاصلة من
الوحدات التي هي اعتبارية ﴿ قال ﴾ فرع الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها اذ ليست احداها عدم
الاخرى ولا ضدها ولا مضايقة لها تقوم الكثرة بها بل لكونها مكيال الكثرة وهو اضافة عرضت لها
أقول الوحدة تقابل الكثرة لامتناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة لكن الوحدة
لا تقابل الكثرة لذاتها بل بالعرض اما ان الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها فلانها ليس بين حقيقة الوحدة
والكثرة تقابل بأحد أصناف التقابل الاربعة تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والمملكة وتقابل
التضاد وتقابل التضاييف اما تقابل الايجاب والسلب فان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء مما هو مقابل
بالسلب والايجاب بمقوم لمقابلها واما تقابل العدم والمملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها
والمملكة لا تكون موجودة في العدم حتى يكون العدم يتألف من ما كانت تجتمع فلا تكون الوحدة
مملكة للكثرة وكذلك لا تكون المملكة هي الكثرة اذ المملكة لا يتركب من اعدامها فلا يكون بينهما تقابل
العدم والمملكة والمصنف في تقابل الايجاب والسلب والعدم والمملكة عن الوحدة والكثرة بوجه واحد
وهو ان كلامنا تقابل السلب والايجاب والعدم والمملكة يقتضي أن يكون أحد المتقابلين عدم الآخر
وليس احداهما أي الوحدة والكثرة عدم الاخرى واما تقابل التضاد والتضاييف فلان الوحدة
ليست ضد الكثرة ولا مضايقة لها لان الكثرة مقومة بالوحدة ولا شيء من الضد والمضاييف بمقوم
للاخر ومما يدل على ان الوحدة ليست بضد الكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما وموضوع
الوحدة غير موضوع الكثرة ومما يدل على ان الوحدة ليست بمضايقة للكثرة ان الكثرة لا تعقل ماهيتها
بالقياس الى الوحدة وان كان تعقل ماهيتها بالوحدة فانه فرق بين أن تعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين
أن تعقل به والمعبر في التضاييف هو الاول والوحدة أيضا لا تعقل بالقياس الى الكثرة وشرط التضاييف
أن يكون تعقل كل من المتضاييفين بالقياس الى الاخر واما ان الوحدة تقابل الكثرة بالعرض فلان
الوحدة مكيال الكثرة والكثرة مكيال ما مكيال مقابل للمكيال مضاف اليه وكذا المكيال بالقياس
الى المكيال فان تعقل المكيال بالقياس الى تعقل المكيال وبالعكس والمكيالية والمكيالية خارجتان
عن حقيقة الوحدة والكثرة فاضتان لهما فالتقابل بين الوحدة والكثرة باعتبار عرض المكيالية
والمكيالية ﴿ قال ﴾ الثاني في أقسام الوحدات الواحدان منع نفس مفهومه عن الحل على كثيرين فهو

الواحد بالشخص وان لم يمنع فهو واحد من وجهه وكثير من وجهه فجبهة الوحدة ان كانت نفس الماهية فهو الواحد بالنوع وان كانت جزأ منها فهو الواحد بالجنس أو بالفصل وان كانت خارجة عنها فهو الواحد بالعرض اما بمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض أو بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة أصلا فان لم يكن له مفهوم سواء فهو الوحدة وان كان فاما أن يكون ذات وضع وهو النقطة أولا يكون وهو المفارق كالنفس والعقل وان كان قبلها ونشأبت أجزاؤه فهو الواحد بالاتصال والا وبالاجتماع وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقين عند مشترك كضلع الزاوية أو بتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر وأيضاً فالواحد ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي أو وضعي أو صناعي كزبد ودرهم وبيت ثم الاتحاد بالنوع يسمى مماثلة وبالجنس مجانسة وبالعرض ان كان في الحكم مساواة وان كان في الكيف يسمى مشابهة وان كان في المضاف يسمى مناسبة وان في التشكل يسمى مشاكسة وان كان في الوضع يسمى موازاة وان كان في الاطراف يسمى مطابقة أقول المبحث الثاني في أقسام الوحدات الواحد ان منع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو واحد من وجهه وكثير من وجهه لا ممتنع أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحداً وكثيراً معاً فجبهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان فان فيها جهة واحدة وهو الانسان وجهة كثرته وهي الاختصاص وجهة الوحدة نفس ماهية تلك الكثرة وهو قول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كانت جهة الوحدة جزءاً ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو وعلى كثيرين مختلفين بالحقيقة وان لم تكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فهو الواحد بالفصل والاول كاتحاد الحيوان المفردة بالجنس وهو الحيوان والثاني كافراد الانسان المفردة بالفصل وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض وهو اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض واما واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة أصلا فان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواء فاما أن يكون ذات وضع فهو النقطة أولا يكون ذات وضع فهو المفارق كالنفس والعقل وان كان الواحد بالشخص قبل القسمة ونشأبت أجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير الخطة والسطح والجسم المتعطي وان لم ينشأبت أجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاجتماع كاتحاد الانسان المنقسم الى أعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين متلاقين عند مشترك كضلع الزاوية وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين متلاقين بتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر كعضوين متلاقين بتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر وأيضاً الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزبد أو وضعي كدرهم أو صناعي كبيت والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغير اسمها وتغير المضاف اليه فان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمر وفي الانسانية يسمى مماثلة وفي الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان يسمى مجانسة وفي العرض ان كان في الحكم كاتحاد ثوبين في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون نحو الانسان الاسود والفرس الاسود يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمر وفي شدة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد النار والهواء في الكرية يسمى مشاكسة وان كان في الوضع بان لا يختلف البعد بينهما كاتحاد سطح محدب كل فلان وسطح مقعره يسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف فانه

هنا باب أحدهما على الآخر تطابق أطرافهما يسمى مطابقة ١ قال (الثالث في أقسام الكثير كل شئين هما متغيران وقال مشايخنا الشبان أن استقلال كل واحد منهما بما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر فهما غيران والافصفة وموصوف أو كل وجزء ولهذا قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره وعلى الاصطلاح الأول فالغيران أن اشتركا في تمام الماهية فمثلان والافتقار أن متلاقين أن اشتركا في موضع كالسواد والحركة فأنهما يعرضان للجسم متساويان أن صدق كل واحد على كل ما صدق عليه الآخر أن صدق الآخر على جميع أفرادها فهو الأعم مطلقا والافتقار كل منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه ومتباينان أن لم يشتركا متقابلا أن امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فان كانا وجوديين وأمكن تعقل أحدهما بالذهول عن الآخر فضدان كالسواد والبياض وان لم يمكن فمضافان كالابوة والبنوة وان كان أحدهما وجوديا والآخر معدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا لالتصاف بالوجودي بسبب شخصه أو نوعه أو جنسه كالبحر والعصى فعدم وملكية حقيقيان وان اعتبر في وجود الموضوع في وقت يمكن انصافه به فملكية وعدم مشهوران وان لم يعتبر فسلب وإيجاب) أقول لما فرغ من المبحث الثاني في أقسام الوحدات شرع في المبحث الثالث في أقسام الكثير كل شئين هما متغيران وقال مشايخنا أي مشايخ أهل السنة الشبان أن استقلال كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر بأن لا يكون أحدهما قائما بالآخر ولا مقوم له فهما غيران كالاب والابن فانه استقلال كل واحد منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان الاب والابن وان لم يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بحسب تعقل وصف الابوة والبنوة لكن يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب الذات والآخر وان لم يستقل كل منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان كان أحدهما قائما بالآخر فخر فخرهما الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة وما قام به هو الموصوف كالسواد مع الجسم وان كان أحدهما مقوم للآخر فخر فخرهما الشكل والجزء كالإنسان والحيوان فانه لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر وأخر وأخرهما هو الحيوان مقوم للآخر وهو الإنسان فالإنسان هو الشكل والحيوان هو الجزء ولهذا الاصطلاح قال مشايخنا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره اما أنها ليست هو فقطاهر واما أنها ليست غير الذات لان الصفة قائمة بالذات وعلى الاصطلاح الأول وهو أن كل شئين متغيران فالغيران أن اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمر فأنهما اشتركا في تمام الماهية الذي هو الإنسان والآخر وان لم يشتركا في غيران في تمام الماهية فهما مختلفان ثم المختلفان متلاقيان أن اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فأنهما يعرضان للجسم موضوع لهما وهما مجعولان على الجسم بالاشتقاق اذ يقال الجسم متحرك الجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان أن صدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالإنسان والناطق ومتداخلان أن صدق أحدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر من ضرورته أن يصدق الآخر على بعضه أيضا فان صدق الآخر على جميع أفرادها فالأصا دق على جميع أفراد الآخر أعم مطلقا والذي لم يصدق الا على بعض الآخر أخص مطلقا كالحيوان والإنسان فان أحدهما هو الإنسان يصدق على بعض الآخر وهو الحيوان والحيوان يصدق على جميع أفراد الإنسان فالحيوان أعم مطلقا والإنسان أخص والآخر وان لم يصدق أحدهما على جميع أفراد الآخر بل كل منهما يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر وكل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان متباينان أن لم يشتركا في الموضوع ثم المتباينان متقابلا أن امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه نقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع ضد في موضوعين ولا في موضوع واحد لكن في زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه نقابل المتضاد في زمانين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان

واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد تعرضان لشخص واحد لكن من جهتين والتقابل أربعة أنواع تقابل الضدين وتقابل المتضايقين وتقابل العدم والملكية وتقابل السلب والايجاب وذلك لان المتقابلين اما وجوديان أو أحدهما وجودي والاخر عديمي فان كان المتقابلان وجوديين وأمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الاخر فلهما ضدان كالسواد والبياض والتقابل بينهما تقابل الضدين وان لم يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الاخر فلهما متضايقان والتقابل بينهما تقابل المتضايقين كالابوة والبنوة وان كان أحدهما المتقابلين وجوديا والاخر عديما فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه كالعمى والبصر بالنسبة الى الشخص الانساني أو بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة أو بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكية حقيقة فيان وان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي في وقت يمكن اتصافه به فهما عدم وملكية مشهوران كعدم اللحية عن انسان في شئ من شأنه اللحية وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه به فـسلب وايجاب كقولنا زيد بصير زيد ليس ببصير وتقابل السلب والايجاب راجع الى القول أو العقد أي يكون المتقابلان فيهما ما في القول كاذكر أو العقد والتصور كعنايه ولا تحقق لواحد من المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب في الخارج فانه ليس في الخارج شئ هو ايجاب أو سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على ما في العقل من النسبة الثبوتية أو القول الدال عليها فان قيل الايجاب والسلب كما يكونان بين قضيتين يكونان بين مقربين كالفرس والادفرس فلا يكون تقابل الايجاب والسلب راجعا الى القول أو العقد أوجب بانه ما لم يعتبر صدق الفرس والادفرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون راجعا الى القول أو العقد فان قيل لا نسلم انحصار التقابل في الانواع الاربعة التي ذكرتم لجواز أن يكون التقابل بين هدميين اجيب بان العدمين لا تقابل بينهما اذ العدم المطابق لا يقابل العدم المطابق لامتناع كون الشئ مقابلا لنفسه ولا العدم المضافي لكونه مجتمع عامعه والعدم المضافي لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود هو غير الموجودين اللذين هما عدمهما فان قيل التقابل بين العدمين واقع كتقابل العمى والاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة أجب بان الاعمى الذي هو سلب العمى انما يكون اذا انتفى العمى وانتفاء العمى اما بانتفاء عدم البصر أو بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكية ولا اعتبار بحرف السلب في الاعمى وان كان الثاني يكون عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدمين قيل ان الحكايم اشترطوا في الضدين أن يكون بينهما ما غاية الخلاف كالتقابل بين السواد والبياض فلا ينحصر تقابل الموجودين اللذين يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الاخر في تقابل الضدين فان مثل تقابل السواد والصفرة يقع خارجا عنه مع صدق التعريف عليه أجب بأنهم اشترطوا في التضاد الحقيقي وهو أن يكون بين الوجوديين اللذين يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الاخر تعاقب بينهما غاية الخلاف لا في التضاد المشهورى وهو أن يكون الامر ان الوجوديان اللذان يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الاخر أعز من أن يكون بينهما تعاقب أو يكون بينهما ما غاية الخلاف أو لا يكون والانحصار انما هو بالنسبة الى التضاد المشهورى وقيل ان اشترط في تقابل العدمي والوجودي أن يكون العدمي عدم الوجودي فقد بطل جسد تقابل غير تقابل العدم والملكية وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل وجود الملزوم وعدم اللازم وان لم يشترط يكون هذا التقابل من الايجاب والسلب اذ لم يشترط موضوع قابل مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب والايجاب على انهم صرحوا بان العدمي في هذين القسمين يجب أن يكون عدم الوجودي أجب بأن وحدة الموضوع معتبرة في التقابل ووجود

المزوم وعدم اللازم لم يتصور تواردهما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مبين لموضوع المزوم فيكونان من قبيل المتباينين غير المتقابلين ﴿ قال ﴾ قيل السواد من حيث انه ضد البياض مضاف قلنا المضاف حيثية السواد لا هو قيل المقابل تحت المضاف فلا يكون المضاف تحته قلنا المضاف تحت ماصدق عليه المقابل وهو اعم لصدقه على الضدين والايجاب والسلب ونحوه المقابل أو كلاهما (الا الذات وحده) أقول قيل السواد من حيث انه ضد البياض مضاف اليه فانهما وجوديان لا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر لان الضدية من الامور الاضافية فلا يكون تقابل الضدين قسما غير تقابل المضايقين قلنا المضاف حيثية السواد لا السواد فان السواد نظر الى ذاته ضد البياض ومن حيث انه ضد للبياض مضاف اليه فيكون عرض التضاد لذات السواد والبياض وعروض التضاييف حيثية ما أي مفهوم التضاد العارض لذاتيهما المحمول على كل منهما أو عرض التضاييف لمجموع الذات الموصوف بأنه ضد قيل المقابل يندرج تحت المضاف لان المقابل أمر وجودي لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل الا آخر الذي هو أمر وجودي فكيف يكون المضاف مندرجا تحت المقابل لانه يلزم حيثية ان يكون كل منهما اعم من الآخر مطلقا قلنا المضاف مندرج تحت ماصدق عليه المقابل أي تحت الذات الذي صدق عليه المقابل وما صدق عليه المقابل اعم من المضاف لصدقه على الضد وغيره ويندرج تحت المضاف المقابل أو الذات المقيب ببقية انه مقابل ولا يمنع ان يكون الشيء باعتبار ذاته اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه ﴿ قال ﴾ (فروع الاول المثلاث لا يجتمعان والا لا تحدد بحسب العوارض أيضا فيكونان هـ وهو لا مثليين الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من المضايقين والضدين انما يقابل الآخر لاستلزامه عدمه والا فهما كسائر المتباينات الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان واما المضايقان فيكذبان بخلاف المحل عنهما والاضدان بعدم المحل واتصافه بالوسط كالفاقر والالاعادل واللاجأر وخلوه عن الجميع كالشفاف والعدم والملكبة بعدم الموضوع وعدم استعداده لهما الرابع المضايقان يتلازمان طردا وعكسا والاضدان قد يلزمان المحل على البديل فيتعاقبان كالصحة والمرض أو لا يتعاقبان كالحرارة من الوسط واليه فانه لا بدوان بتوسطهما سكون في المشهور وقد يلزم أحدهما كيميائى الثلج الخامس الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين آخرين داخلين تحت جنس واحد وان المتباينين لا يصادفهما شئ واحد) أقول ذكر فيه خمسة فروع على المبحث الثالث الاول المثلاث لا يجتمعان في محل واحد لان المثليين متحدان في المساهبة ولوازم المساهبة فلوا اجتماعا في محل واحد لا تحدد بحسب العوارض أيضا لانهما اذا اجتمعا في محل واحد فكل ماعرض لاحدهما عرض للآخر فيكون المثلاثان هـ وهو لا مثليين الفرع الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من السلب والايجاب لذاته برفع الآخر بخلاف كل واحد من الضدين والمتضايقين فانه انما يقابل الآخر لا استلزامه عدم الآخر مثلا الامر الذي يصدق عليه انه ليس بخير فيه عقدان عقدانه ليس بخير وعقدانه شر وعقدانه ليس بخير لا يتنافيه عقدانه شر اذ يصدقان على ذات واحدة ولا عقدانه ليس بشر اذ يصدقان أيضا على أمر واحد فالمتنافي لعقدانه ليس بخير هو عقدانه خير والمتنافاة متحققة من الجانبين فعقدانه خير لا يتنافيه الا عقدانه ليس بخير ولا يتنافيه عقدانه شر واذا انحصر المتنافي لعقدانه خير في عقدانه ليس بخير كان التقابل بين السلب والايجاب بالذات بخلاف الضدين وأيضا للخير عقدان عقدانه خير وعقدانه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي لانه خارج عن حقيقة الخير وعقدانه ليس بخير رافع لعقدانه خير وعقدانه شر رافع لعقدانه ليس بشر والرافع للامر الذاتي أقوى معاندة من الرافع للامر العرضي لان الرافع للامر الذاتي رافع للذات بالذات والرافع للامر العرضي رافع للذات بالذات بل بالعرض فعقدانه ليس بخير أقوى معاندة لعقدانه خير من عقدانه شر لان المتنافاة بين الشئ وبين ما رفع ذاته لا بتوسط شئ آخر

أوقوى من المناقاة بين الشيء وبين ما رفع ذاته بموسط الامر الخارجى عنه وأيضاً الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقداً نه شراً فاعلم العقد انه خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيئاً آخر مما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشيء ذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير بغير ما نعلم من اعتقاده انه خير لانه ذلك الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك بدل على ان التنافى بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب وهذا الاخير هو الذى ذكره في الكتاب الفـ روع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يصح كذبان معاً وأما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما اما المضاد فان يكذبان فالحلوا المحل عنهما واما الضدان فيكذبان لعدم المحل وباتصاف المحل بالوسط المعبر عنه باسم محصل كالفاتر الموسط بين الحار والبارد والمعبر عنه بساب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر والضدان يكذبان معاً فالحلوا المحل عنهما وعن الوسط كالشفاى وهو مالا لون له وأما العدم والملكية فيكذبان لعدم المحل أو عدم استعداده للمحل للملكية الفرع الرابع المضادان بتملازمان طردوا وعكسا أى متى وجد أحدهما وجد الآخر ومتى عدم أحدهما عدم الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانهكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البديل بان يكون أحدهما لا بعينه لازماً للمحل مثل بدن الحى المستلزم للصحة أو للمرض فان بدن الحى يستلزم أحدهما لا بعينه فيتم عاقبان على المحل وقد لا يلزم أحد الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط الى الوسط فانهما ضدان ولا يلزم أحدهما المحل لوجوب تخالل سكون بينهما على المشهور وقد يلزم أحد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج فانه لازم للثلج الفرع الخامس الاستقراء دل على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين آخرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالسواد والبياض فانهما نوعان آخران مندرجان تحت الجنس الواحد السافل الذى هو اللون فان اللون جنس سافل فان فوقه الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية المحسوسة الكيف المطابق وايضاً الاستقراء دل على ان المتباينين لا يضادهما شئ واحد تضاداً حقيقياً ولا يرد التفاضل بالحركة من الوسط والسكون فانهما امران متباينان بضادهما مسمى واحد وهو الحركة الى الوسط لان السكون لا يكون ضداً للحركة بل بينهما تقابل العدم والملكية **قال**

الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه مباحث الاول في اقسام العلة وهى أربعة لان ما يحتاج اليه الشئ اما ان يكون جزءاً منه أو لا يكون والاى اما ان يكون الشئ به بالفعل وهو الصورة أو بالقوة وهو المادة ويسمى العنصر والقابل أيضاً والثانى اما ان يكون مؤثراً في وجوده وهو الفاعل أو في مؤثره وهو الداعى والغاية **أقول لما فرغ من الفصل الخامس في الوحدة وانكثرة سرع في الفصل السادس في العلة والمعلول وذكر فيه أربعة مباحث الاول في اقسام العلة الثانى في تعدد العلل والمعلولات الثالث في الفرق بين جزئى المؤثر ومشرطه الرابع في ان الشئ الواحد هل يكون قابلاً وفاعلاً معاً المبحث الاول في اقسام العلة علة الشئ ما يحتاج اليه الشئ فان كان جميع ما يحتاج اليه الشئ فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج اليه الشئ فهو العلة الناقصة فبذلك دخل في العلة التامة الشرائط وزوال المانع وليس المراد من دخول زول المانع في العلة التامة ان العدم يفعل شيئاً بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجوب وجود المعلول لم يجد حاصلاً لا بدون عدم المانع والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لا تكون موجودة واحدة هي كية في الاعيان لا متنازع تركب الشئ من الامور الوجودية والعدمية في الاعيان بل العلة التامة موجودة واحدة هي كية في العقل فلا يفتقر الى ما يقال من ان المعلول اذا كان موجوداً في الخارج يجب ان يكون علمته التامة موجودة أو لا ثم العلل الناقصة أربعة صورته ومادية وفاعلية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما ان تكون جزءاً من المعلول أو خارجة عنه اذ يمنع ان تكون نفس المعلول والاى اما ان يكون المعلول به بالفعل وهو الصورة كصورة السرير بالنسبة اليه أو يكون المعلول به بالقوة وهو المادة كالخشب بالنسبة الى السرير ويسمى العنصر باعتبار**

انه جزء وهو أصل المركب والقابل أيضا باعتبار انه محل للصورة والثاني أي العلة الناقصة الخارجة
عن المعلول اما أن تكون مؤثرة في وجوده أي يكون وجود المعلول منها وهو الفاعل كالتجار بالنسبة
الى السرير أو تكون مؤثرة في مؤثرية الفاعل أي الفاعل لاجله صار فاعلا وهو الداعي والغاية واما
الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى تقييد العلة المادية أو الفاعلية فلهذا لم يجعلها ما قسمين
بالاستقلال **قوله** (الثاني في تعدد العلل والمعلولات الواحد بالشخص لا يجمع عليه علل
مستقلة والاستغنى بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا ومحتاجا اليه ما معا وهو محال
والمحتاجان يجوز تعليلهما بمختلفين كالتضاد والمركب قد يتعدد آثاره وكذا البسيط ان تعددت
الات والمواد وان لم تعدد فمجمعه جهور الحكيمة ونسكو بان مصدرية هذا غير مصدرية ذلك فان
دخل أو أحدهما في ذاته لم يلزم التركيب وان خرجا كانا معلولين في وجود الكلادم ويلزم التسلسل وأجيب
بان المصدرية من الاعتبار العقلية التي لا وجود لها في الخارج وعروض بان الجسمانية تقتضي التحيز
وقبول الاعراض الوجودية عندكم مع بساطتها) أقول المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات
المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجمع عليه علل أو علمتان كل واحد منهما مستقلة ولين ذلك في علمتين
مستقلتين فنقول لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علمتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما
لانه لو لم يجب وقوعه بكل منهما فلا يتخلو اما ان يجب وقوعه باحدهما أولا والاخرى بقتضى أن يكون
احدهما غير مستقلة والثاني بقتضى ان لا يكون كل احدهما علة مستقلة والتقدير ان كل واحدة
منهما علة مستقلة هذا خلف وجوب المعلول بكل منهما ما يستلزم استغناءه بكل واحدة منهما عن كل
واحدة منهما فيكون مستغنيا عن كل واحدة منهما ما يحتاج اليه ما معا وهو محال واما المتماثلان
المتحدان بالذوق فيجوز تعليلهما بعلمتين مختلفتين مستقلتين على معنى ان أحد المتماثلين واقع باحدهما
والآخر بالآخرى وذلك كالتضاد بين السواد والبياض فانه نوع واحد بدرجة تخطيه فردان متماثلان
أحدهما تضاد السواد للبياض والاخر تضاد البياض للسواد وتضاد السواد للبياض معلل بالسواد
بالقياس الى البياض على معنى ان السواد محل لتضاده للبياض وعروض التضاد له بالقياس الى البياض
وتضاد البياض للسواد معلل بالبياض بالقياس الى السواد على معنى ان البياض محل لتضاده للسواد
وعروض التضاد له بالقياس الى السواد قبل الطبيعة النوعية لا يتخلو اما أن تكون محتاجة الى واحدة
من العلة المستقلتين بعينها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم تقع بغيرها واما أن تكون
غنية عنها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع بها لا يقال الطبيعة النوعية من حيث هي
لا تكون لذاتها محتاجة اليها أو غنية عنها لا نقول الطبيعة من حيث هي اما ان تتوقف على هذه العلة
المستقلة أولا والاخرى بقتضى الحاجة اليها والثاني بقتضى الغنى عنها وأجيب عن أصل الشبهة بان
الطبيعة من حيث هي غنية عنها قوله فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع بها قلنا الحاجة لم
تعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت لفردا الذي هو أحد المتماثلين والطبيعة غنية عن
كل واحدة منهما بعينها ومحتاجة الى علة ما لكن كل واحد من المتماثلين لما احتاج الى علة معينة
واقضسته تلك العلة لزمها الطبيعة لاشتمال ذلك التماثل عليها وقوله والمركب قد يتعدد آثاره أي يجوز
أن يكون المركب علة مستقلة لمعلولات متعددة كالات أو القوابل كالعقل الاول الذي هو مبدأ العقل ونفس
البسيط قد يتعدد آثاره ان تعددت الات أو القوابل كالعقل الاول الذي هو مبدأ العقل ونفس
وذلك واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه من غير آله وقابل فمجمع جهور
الحكيمة تعدد آثاره ونسكو بان لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مصدرية هذا غير مصدرية
ذلك فهذا ان المفهوم ان دخلا أو دخل أحدهما في ذاته لم يلزم التركيب وان كانا خارجين أو أحدهما
نفسا والاخر خارجا يلزم أن يكونا معا لو اثنان ان كانا خارجين أو الذي يكون خارجا وهو معلول فيعود

الكلام فيه ويلزم التسلسل وأجيب بان المصدرية من الاعتبار العقلية التي لا وجود لها في الخارج لان المصدرية امر اضافي والامر الاضافي اعتباري والامر الاعتباري يستغنى عن العلة فلا يلزم التسلسل على تقدير خروجهما أو خروج أحدهما وعورض بان الجسمية تقتضى التحيز وقبول الاعراض الوجودية عندكم مع بساطتها وورد الجواب بان المصدرية تطلق على معنيين أحدهما امر اضافي يعرض لذات العلة بالقياس الى معلوله من حيث انه ما يكونان معا باعتبار العلوية والمعلولية والكلام ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو به - ذا المعنى متقدم على المعلول لان كون العلة بحيث يجب عنها المعلول متقدم بالذات على المعلول وهذا المعنى غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس الى المعلول المتأخرة عن ذاتها وكلاما منافيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علمة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة للاثنا بل بحسب حالة أخرى واذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا وحينئذ يلزم التسلسل في الامور الحقيقية أو الترتيب وكلاهما محالان قبل المصدرية ان لم تكن صفة حقيقية لم يتم البرهان لما ذكر وان كانت صفة حقيقية كانت للفاعل جهة أخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وأيضا لوصح هذا الدليل لزم ان لا يصدر من الواحد شيء أصلا وتقريره من وجهين الاول انه لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة فهو ما داخل أو خارج وهم جرا الثاني انه لو صدر عنه شيء لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له وهو لا يجوز أن يكون جزأه لما امر فيكون خارجا عنه معلولا له فقد صدر عنه اثنان والجواب ان المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية قوله لو كان المصدرية صفة حقيقية كان للفاعل جهة أخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه قلنا لو كان المعلول واحدا يكون ذلك المعنى نفس الفاعل ولا محذور فيه وان كان فوق واحد يلزم أن يكون أحدهما غير الفاعل بالضرورة ويلزم منه أن يكون للفاعل جهة أخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه حينئذ يلزم أن يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه غير واحد وما قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدران كان مصدرا الواحد ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني واما المعارضة بالجسمية التي تقتضى التحيز وقبول الاعراض الوجودية فساقطة فان الجسمية وان كانت بسيطة في الخارج ففيها جهات متعددة من الماهية والوجود والامكان والوجوب ولا امتناع في صدور الكثير من البسيط عند تعدد الجهات ﴿ قال (الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الجزئي ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تأثيره لا تحقق ذاته كاليبوسة للنار) ﴾ أقول المبحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وأرى الفاعل وشرط المؤثر جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر مقوماله وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تأثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كاليبوسة للنار فان اليبوسة يتوقف عليها تأثير النار في الغير ولا يتوقف تحقق ذات النار على اليبوسة ﴿ قال (الرابع فيل الشئ الواحد لا يكون قابلا وفعلا مع الان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه ولان القبول غير الفعل فلا يكون مصدرا أحدهما مصدرا للآخر قلنا عدم استلزم الشئ باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار آخر ولهذا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام والقول بان البسيط لا يتعدا آثاره قد سبق) ﴾ أقول المبحث الرابع في ان الشئ الواحد لا يجوز أن يكون قابلا للشئ وفاعلا له قال الحكماء الشئ الواحد الذي لا يكثر فيه هو جهة من الوجوه من غير تعدد الآلات والشرائط لا يكون قابلا للشئ وفاعلا له لو جهين أحدهما ان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد نسبة القبول

ونسبة الفعل بان تكون نسبة القبول واقعة بين المنسوبين اللذين وقع نسبة الفعل بينهما أى الذات الذى
عرض له القابلية بعينه هو الذات الذى عرض له الفاعلية وكذا الشئ الذى عرض له المقبولية بعينه
هو الشئ الذى عرض له المفعولية والذى يدل على تناق الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التناقي بين
لازميهما أى استلزام الفعل المفعول وعدم استلزام القبول المقبول فان القابل من حيث هو قابل غير
مستلزم للمقبول والفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول فان القابل يمكن له المقبول بالامكان
الخاص والفاعل من حيث هو فاعل يجب عنه المفعول والاستلزام وعدم الاستلزام اذا اعتبر بالنسبة
الى شئ واحد يتحقق المناقاة بينهما وتنافي اللزومين يستلزم تنافى ملزوميهما واذا كان الفاعل والقبول
متنافيين لا يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا ولا يلزم الجمع بين المتنافيين في محل واحد من جهة واحدة
الوجه الثاني ان القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات فان دخلا أو أحدهما في الذات لزم
التركيب وان خرجا أو أحدهما يلزم التسلسل لانه حينئذ يكون مصدر الفعل غير مصدر القبول فينقل
الكلام اليه ويلزم التسلسل أجاب المصنف بان عدم استلزام الشئ لآخر باعتبار لا ينافي
استلزامه له باعتبار آخر فان اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية فباعتبار القابلية غير مستلزم
وباعتبار الفاعلية مستلزم والممتنع هو استلزام الشئ لآخر وعدم استلزامه له باعتبار واحد لان
استلزام الشئ لآخر باعتبار لا ينافي عدم استلزامه له باعتبار آخر قيل نسبة القابل الى المقبول
بالامكان العام ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا يكون بينهما تنافى اذ لا تنافي بين الوجوب
والامكان والقول بان البسيط لا يتعدد آثاره قد سبق ﴿ قال ﴾ (الباب الثاني في الاعراض وفيه
فصول الفصل الاول في المباحث الكلية الاول في تعدد الاجناس المشهور وانحصار الاعراض في
المقولات التسع وهى الكم وهو ما يقبل القسمة لذاته كالاعداد والمقادير والكيف وهو ما لا يقبل
القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كاللون والابن وهو حصول الشئ في المكان والمضى
وهو حصول الشئ في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا والوضع وهو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب
نسبة بعض أجزائه الى بعض والى الامور الخارجية كالقيام والقعود والاستلقاء والاضافة وهى
النسبة العارضة للشئ بالقياس الى نسبة أخرى كالابوة والبنوة والمالك وهو هيئة الشئ الحاصلة بسبب
ما يحيط وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقص وان يفعله وهو كون الشئ مؤثرا كالقاطع مادام قاطعا
وان يفعله وهو كون الشئ متأثرا عن غيره كالمنقطع مادام منقطعا واعلم ان النقطة والوحدة
خارجتان عنها وان جنسيتها غير معلومة لاحتمال أن يكون كل واحد منهما أو بعضهما مقولا على ما تحتها
قولا عرضيا وان العرض ليس جنسا لها الان عرضيتها ممتنعة الى البيان ﴿ أقول لما فرغ من الباب
الاول في الامور الكلية من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الباب الثاني في الاعراض وذكر فيه
اربعة فصول الاول في المباحث الكلية الثاني في مباحث الكم الثالث في الكيف الرابع في
الاعراض النسبية الفصل الاول في المباحث الكلية وفيه خمسة مباحث الاول في تعدد اجناسها
الثاني في امتناع الانتقال عليها الثالث في قيام العرض بالعرض الرابع في بقا الاعراض الخامس
في امتناع قيام العرض الواحد بعين المبحث الاول في تعدد اجناس الاعراض اعلم ان العرض هو
الموجود في موضوع والمراد بالموضوع هو المحل المستغنى عن الحال متقوما بنفسه لانه والمراد بالموجود
في الموضوع هو الكون في شئ لا كجزء منه ولا يصح مفارقه عنه فان لفظة كذا في كذا يدل بالاشتراك
أو التشابه على معان مختلفة ككون الشئ في الزمان وفي المكان وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة
وكون الكل في الجزء والخاص في العام فان لفظة في في جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض هذه الامور
بالاضافة وبعضها بالاستتمال وبعضها بانظرية فعدم جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع
هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظة في والمستعملة فيه ولا كجزء منه يحتزبه عن مثل كون اللونية

في السواد والحيوانية في الانسان وقد تبين ان أمثال هذه ليست بأجزاء على الحقيقة بل هي كالأجزاء
 والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو عرض يقبل
 القسمة لذاته سواء كان منفصلاً كالأعداد أو متصلاً كالقادر والكيف وهو عرض لا يقبل القسمة
 لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فالاول يخرج الكم والثاني يخرج الاعراض النسبية مثل
 الالوان والابن وهو حصول الشيء في المكان ومفهوماً غايته بنسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه
 لانه نفس هذه النسبة الى المكان والابن الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي ولا شك ان كون الشيء
 في مكانه يكون نسبته الى المكان من لوازمه لانه نفس هذه النسبة والابن الغير الحقيقي هو كون الشيء
 في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق والمشي هو حصول الشيء في زمان ككون الكسوف في
 وقت كذا واعلم ان كثيراً من الاشياء يقع في طرف الزمان أعني الآس ولا يقع في الزمان ويسئل عنه متى
 فتي هو حصول الشيء في الزمان أو في طرفه والوضع هو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع
 بين أجزائه وبين جهات أجزائه في أن يكون لبعض منها موازاة وانحراف بالقياس الى بعض آخر
 ونسبة الأجزاء بالقياس الى أمور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة أما مكنة حاربة
 أو ممتكنات محمية كالقيام والعود والاستلقاء والانبطاح والاضافة وهي النسبة العارضة للشيء
 بالقياس الى نسبة أخرى هذارسم لها وتحققها ان الاضافة هي نسبة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى
 تعقل هيئة أخرى تكون تلك الهيئة أيضاً معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الأولى سواء كانت الهيئتان
 متخالفتين كالأبوة والبنوة أو متوافقتين كالأخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي هي
 غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون
 معقولاً بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا يؤخذ فيها الطرفان من حيث هي نسبة غير اضافة
 والنسبة التي يؤخذ الطرفان فيها هي الاضافة والمالك وهي الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به ويتنقل
 بانقاله كالتعميم والتقصم والتختم والتسلط ومنه ذاتي كمال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كمال
 الانسان عند قميصه وان يفعل وهو كون الشيء مؤثراً في غيره كالقاطع مادام قاطعاً وان يفعل وهو كون
 الشيء متأثراً في غيره كالمنقطع مادام منقطعاً واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها فإيرد النقض
 بهما على من يجعل الاعراض تسعة واما من يجعل الاعراض المندرجة تحت جنس منحصرة في التسعة
 فلا يرد النقض بهما عليه لكن القطع بان أجناس الاعراض منحصرة في التسعة يتوقف على بيان ان
 قول كل من هذه المقولات على ما تحتها لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على طريق
 التواطئ ولا أيضاً على سبيل قول اللازم الذي يقال على ما تحتها بالسوية وان لا جنس غير هذه التسعة
 وانه لا يكون اثنان منها أو أكثر منه مندرجة تحت جنس واحد وانه لا يكون كل واحد منهما انعام ماهية
 جزئية المندرجة تحتها وان العرض ليس بجنس لها لكن تحقيق ذلك عسير جدا ولم يوجد فيها نقل اليها
 من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يفي بتحقيق ذلك الحق فيه والحق ان العرض ليس بجنس لها لان
 عرضية هذه الأجناس ممتنعة الى البيان لان الجنس ذاتي والذاتي لا يفتقر الى البيان ﴿ قال
 (الثاني في امتناع الانتقال عليها أجمع عليه جمهور العقلاء واحتجوا بان تشخص افرادها ليس لنفسها
 ولا لوازمها والا لا تنحصر أنواعها في أشخاصها ولا لعوارضها الحادثة فيها التوقف حوالها على تعيينها فهو
 لمحالها فلا ينتقل عنها بخلاف الجسم فانه غير محتاج في تشخصه الى الحيز بل في تحيزه وهو حاصل باعتبار
 الحيزين) أقول المبحث الثاني في امتناع الانتقال على الاعراض اجتماع جمهور العقلاء على امتناع
 الانتقال على الاعراض واحتجوا عليه بان المقنض لتشخص افرادها لا يكون ماهياتها ولا لوازمها
 والا لا تنحصر أنواعها في أشخاصها ولا عوارضها الحادثة فيها التوقف حوالها على تشخصها
 وتعيينها فلو توقف تشخصها على العوارض الحادثة فيها لزم الدور ولا أمر امباينالها والا لا تستغنى عن

الموضوع لانه في وجوده وتشخصه مكثف بغير الموضوع والممكن في الوجود والشخص بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغنى عنه وهو باطل فتمعين أن يكون تشخصها بغيرها أو بما حل فيها وعلى التقديرين يفتقر في تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من جهة التشخصات فلا يصح الانتقال عنها لانه اذا كان الموضوع مشخصا لها تكون محتاجة الى موضوع مشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم - م موجودا في الخارج وما هو كذلك لا يفيده تشخص ما هو حال فيه فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم في احتياجه الى الحيز فان الجسم غير محتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج الجسم في تحيزه الى حيز غير معين فلا يمنع أن ينتقل من حيز الى آخر من حيث انه موجود ومشخص ولا من حيث هو متحيز لان كونه متحيزا حاصل باعتباره الحيزين **قال** الثالث في قيام العرض بالعرض منعه المتكلمون متمسكين بان المعنى بالقيام حصوله في الحيز تبعاً لحصول محله وذلك المتبوع لا يكون الاجوهر او هو - عيف اذا القيام هو الاختصاص الناهت فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم فلم لا يجوز أن يكون تحيز محله تبعاً لتحيز محل آخر وهو الجوهر واحتج الحكماء بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة وأنها المنعوتة بهما دون الجسم **أقول** المبحث الثالث في قيام العرض بالعرض منعه جهو المتكلمين قيام العرض بمتمسكين بان المعنى بالقيام الشيء بغيره حصوله في الحيز تبعاً لحصول ذلك الغير فيه وذلك الغير لا يخلو اما أن يكون هو الجوهر لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعاً لحصول الغير فيه وذلك الغير لا يخلو اما أن يكون هو الحال الاول أو غيره فان كان الاول يلزم أن يكون حصول كل منهما في الآخر تبعاً لحصول الآخر فيه فيلزم الدور وهو محال وان كان الثاني يلزم الترجيح بالمرجح اذ ليس جعل أحدهما قائماً بالآخر أولى من العكس فيلزم أن يكون هناك شيء كل منهما قائم به وهو الجوهر قال المصنف وهذا التمسك عيف اذ لا نسلم أن قيام الشيء بغيره عبارة عن حصوله في الحيز تبعاً لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص أحد الشيئين بالآخر على وجه يكون الاول ناعماً والثاني منعوته وان لم تكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة ويسمى الناهت حالا والمنعوت محلاً فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم أن القيام هو حصول الشيء في الحيز تبعاً لحصول محله فيه فلم لا يجوز أن يكون تحيز محله تبعاً لتحيز محل آخر وهو الجوهر قوله يلزم الترجيح بالمرجح قلنا لا نسلم قوله اذ ليس جعل أحدهما قائماً بالآخر أولى من العكس قلنا لا يجوز أن يكون أحدهما قائماً بالآخر والآخر قائماً بالجوهر فجعل الآخر غير قائم به لانه لم يحل فيه فيكون جعله قائماً بالآخر أولى من العكس لانه حال فيه واحتج الحكماء على قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فان الحركة هي المنعوت بالسرعة والبطء دون الجسم **قال** الرابع في بقاء الاعراض منعه الشيخ ونعمسك بان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض وبأنه لو بقي لا يمنع زواله لانه لا يزول بنفسه لا استحالة أن ينقلب الممكن متمتعاً ولا يؤثر وجوده كطريان ضد فان وجوده مشروط بعدم الضد الآخر ولا عدمي كزوال شرط فانه الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور ولا فاعل اذ لا بد له من أثر فيكون موجوداً لا معدوماً واجب عن الاول بمنع المقدمتين وعن الثاني بان عدمه تقتضيه ذاته بعد أزمنة والازمان مشتركة أو مباین عن محله أو انتفاء شرط وهو عرض لا يستمر أو فاعل ولا نسلم أن أثر الفاعل لا يكون عدماً متجسداً وقد علمت به النظام في امتناع بقاء الاجسام **أقول** المبحث الرابع في بقاء الاعراض منع الشيخ أبو الحسن الاشعري بقاء الاعراض ونعمسك بوجهين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض والازم قيام العرض بالعرض واذا لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض الثاني انه لو بقي العرض لا يمنع زواله واللازم ظاهراً البطلان فيلزم بطلان الملزوم بيان الملازمة ان العرض لا يزول بنفسه لانه لو زال بنفسه لكان متمتعاً لذاته فيلزم أن ينقلب الممكن متمتعاً لانه قبل الزوال كان متمكناً ولا يزول بمؤثر أي موجب بالذات وجوده كطريان ضد ذلك العرض

الزائل على المحل لان وجود الضد الطارئ على المحل مشروط بعدم الضد الاخر على المحل فلو تعال زوال
الضد الاخر عن المحل بطريان وجود الضد الطارئ على المحل لزم الدور ولا يزول العرض عنه بمؤثر
موجب عديم كزوال شرط وجود ذلك العرض الزائل فان شرط وجود العرض الزائل الجوهر في وجود
الكلام اليه ويلزم الدور بان يقال عدم الجوهر لا يكون لنفسه فيكون اما مؤثرا وجودي كطريان ضد
في لزم الدور او مؤثرا عديمي كزوال شرط وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وكذا ان كان جوهر
يلزم الدور ولا يلزم ان يكون كل جوهر مشروطا بجوهر آخر الى ما لا نهاية له وهو محال ولا يزول العرض
عن المحل بفعل مختار لان الفاعل المختار لا بد له من اثر وجودي لان العدم لا يكون اثره فيكون الفاعل
المختار موجودا معدوما هذا خلف واجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين أي لا نسلم ان البقاء عرض
قائم بالباقي ولا نسلم انه لا يجوز قيام العرض بالعرض واجيب عن الوجه الثاني بان زوال العرض عنه
بنفسه بان يكون عدم العرض تقتضيه ذات العرض بعد أزمنة أي بعد بقائه زمانين أو أكثر فان قائم يلزم
حينئذ أن ينقلب الممكن بمنعنا قلنا الا لزام مشترك فانه اذا لم يبق العرض زمانين يلزم أن يكون عدمه
بقتضيه ذاته بعد وجوده فيلزمه ان ينقلب الممكن بمنعنا أو نقول زوال العرض عن المحل بمؤثر وجودي
مباين عن محل العرض وهو طريان ضد ذلك العرض الزائل على محل آخر وطريان الضد على محل آخر غير
مشروط بزوال العرض الاخر عن المحل فلا يلزم الدور أو نقول زوال العرض عن المحل لمؤثر عديم وهو
انقضاء شرطه عرض لا يستمر وجوده فان العرض قسمان قار الذات مستمر الوجود كالطعوم والالوان وغير
قار الذات كالحركة والصوت ويكون شرط وجود ذلك العرض القار عرضا غير مستمر الوجود فعند عدمه
يزول العرض الباقي أو نقول زوال العرض عن المحل للفاعل المختار ولا نسلم ان أثره لا يكون عدما فانه
يجوز ان يكون العدم المتجدد اثر للفاعل المختار وقد تمسك النظام بالوجه الثاني في امتناع بقاء الاجسام
فانه لو بقي الاجسام لا يمنع زوالها واللازم باطل لان الاجسام تنتمي عند القيامة ببيان الملازمة ان الجسم
لا يزول لنفسه ولا لمؤثر وجودي ولا لمؤثر عديمي ولا للفاعل مختار وقد عرفت تقرير هذا الوجه وقد اذ
مقدماته **قال** ((الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمجلدين اذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد
في مكانين ولا يمنع الجرم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير محسوس في ذلك وللزم اجتماع علمتين
مستقلتين على شخص واحد وزعم جمع من الاوائل ان الاضافات كالجوهر والقرب تعرض لاهرين وقال
أبو هاشم التأليف يقوم بجوهرين والامسا امتناعا عن الانفكاك كالتجاورين ولا يقوم باكثر والاعدم بعدم
الثبات فلا يبقى الباقيان مؤلفين واجيب بان احواله عمرا الانفكاك الى احتياج التأليف اليه ما ليس أولى
من حالته الى احتياج أحدهما الى الآخر أو الصاق الفاعل المختار **أقول** المبحث الخامس في امتناع قيام
العرض الواحد بمجلدين وذلك لانه لو جاز قيام العرض الواحد بمجلدين لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين فانه
لو جاز في العقل أن يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل لجاز في العقل أن يكون الجسم الحاصل
في هذا المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم الواحد حاصل في المكانين وهو محال
وفيه نظر فانه فاس حلول العرض في الموضوع على حصول الجسم في المكان الممتنع كونه في مكانين ولو صح
ذلك لقبل بمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قهاسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع
الاعراض الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتأليف والحياة مما لا بد فعه العقل وأيضا لو جاز
قيام العرض الواحد بمجلدين لا يمنع الجرم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس
في ذلك المحل واللازم باطل فان الجرم حاصل بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس
في ذلك المحل ببيان الملازمة انه لو جاز قيام العرض الواحد بمجلدين جاز أن يكون السواد الواحد قائما
بمجلدين فاحتمل أن يكون السواد المحسوس في هذا المحل هو السواد المحسوس في ذلك المحل وأيضا لو جاز قيام
العرض الواحد بمجلدين لجاز اجتماع علمتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص واللازم بين البطلان

بيان الملازمة أن العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة يكون موضوعه الذي هو المحل جزأها فلو حصل ذلك العرض الواحد بالشخص في محل آخر يكون له علة مستقلة يكون موضوعه الذي هو المحل الآخر جزأها والعلة المستقلة التي يكون هذا الموضوع جزأها غير العلة المستقلة التي يكون الموضوع الآخر جزأها فيجتمع علمتان مستقلتان على العرض الواحد بالشخص وزعم جمع من الأوائل أي من قدماء الفلاسفة أن الإضافات كالجوار والقرب تعرض لاهرين وقال أبو هاشم التأليف عرض واحد قائم بجوهرين لأن التأليف لو لم يقوم بجوهرين لما امتنع الجوهران المتألفان عن الانفكاك كالمختلطين فانهم لم يمتنعوا عن الانفكاك وقال أبو هاشم لا يقوم التأليف بأكثر من جوهرين لأنه لو قام التأليف بأكثر من جوهرين لعدم التأليف بعدم الجوهر الثالث فلا يبقى الجوهران الباقيان بعد عدم الثالث مؤلفين وأجيب بأن حالة عدم انفكاك الجوهرين المؤلفين إلى احتياج التأليف إليهم ما حتى يلزم قيام العرض الواحد بمعين الذي هو محال ليس أولى من حالة عدم انفكاكهم إلى احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى الصافي الفاعل المختار اعلم أن كون العرض الواحد قائما بعلمين يفهم منه معنيان أحدهما أن العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في المحل الآخر وهو باطل ما ذكر الثاني أن العرض الواحد حال في مجموع شيئين صار باجتماعهما محلا واحدا له ولم تقم حجة على امتناعه وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد بعمل منقسم إلى أجزاء كثيرة كالوحدة القائمة بالعشرة الواحدة والتثنية بمجموع الأضلاع الثلاثة المحبطة بسطح واحد والحياة ببنية متجزئة إلى أعضاء وانما قال أبو هاشم بقيام التأليف الواحد بجوهرين لأن عدم انفكاك المؤلفين منهم مادون المختلطين يحتاج إلى علة ولو قام بكل منهما تلك العلة لم يتعدا انفكاكهما ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين لأن التأليف لو قام بثلاثة جواهر ثم أزيل واحد من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التأليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود ولم يلزم قيام العرض الواحد بمعين بالمعنى الذي هو محال **قال** ((الفصل الثاني في مباحث الكم الأول في أقسامه الكم اما أن ينقسم إلى أجزاء لا تشترك في حد واحد وهو المنفصل ويسمى العدد أو إلى أجزاء تشترك وهو المتصل فان لم يكن ثار الذات فهو الزمان وان كان فهو المقدار فان انقسم في جهة واحدة فهو الخط و به ينتهي السطح كما هو ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فهو السطح والبسط و به ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي والشعبي والنحن حشو ما بين السطح وح فان اعتبرته نزولا فعمق وان اعتبرته صعودا فسمك وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول وهو البعد المقفروض أو لا وقبل أطول الامتدادين المتقاطعين في السطح والاختلاف من رأس الانسان إلى قدميه ومن ظهر ذوات الاربع إلى أسفله والعرض وهو البعد المقفروض ثانيا أو الامتداد الاقصى والاختلاف من عين الانسان إلى يساره ومن رأس الحيوان إلى ذنبه والطول والعرض والعمق كميات مأخوذة مع اضافات **أقول** لما فرغ من الفصل الاول في مباحث الكم الكلية للاعراض أراد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل من الاعراض التسعة تبدأ بالكمية لانها أعم وجودا من الكيفية وأوضح وجودا من الاعراض التسعة النسبية لان الاعراض النسبية غير متفردة في ذات موضوعها تقرر الكمية فجعل الفصل الثاني في مباحث الكم وهي خمسة الاول في أقسام الكم الثاني في الكم بالذات وبالعرض الثالث في عدمية هذه الكميات الرابع في الزمان الخامس في المكان المبحث الاول في أقسام الكم الكم اما أن ينقسم إلى أجزاء لا تشترك في حد واحد و به ينتهي الاجزاء الحاصلة بالانقسام وهو المنفصل ويسمى العدد أو إلى أجزاء تشترك في حد واحد وهو المتصل والكم المتصل ان لم يكن ثار الذات فهو الزمان وان كان ثار الذات أي ثابت الاجزاء المقفوضة فهو المقدار والمقداران انقسم في جهة واحدة فقط فهو الخط و به ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فقط فهو السطح والبسط و به ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي والشعبي والنحن اسم لحشو ما بين السطح وح فان اعتبرته نزولا فعمق وان اعتبرته صعودا فسمك وقد يطلق العمق على

البعد المقاطع لطول والطول هو البعد المفروض أولاً وقبل الطول أطول الامتدادين المتقاطعين في السطح والبعد الآخر من رأس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد الآخر من ظهر ذوات الاربع الى أسفل طوله والعرض هو البعد المفروض ثانياً وقبل العرض الامتداد الاقصر والبعد الآخر من بين الانسان الى يديه هو العرض الانسان والبعد الآخر من رأس الحيوان الى ذنبه هو عرض الحيوان فالطول والعرض والعرض كليات مأخوذة مع اضافات فان البعد كمية فاذا فرض ابتداءً وأنه أطول بالنسبة الى امتداد آخر فهو طول واذا فرض ثانياً وأنه أقصر من امتداد آخر فهو عرض وان فرض أنه مقاطع للطول فهو عرض ﴿ قال ﴾ الثاني في السكم بالذات وبالعرض السكم بالذات ما يكون كما بنفسه والسكم بالعرض ما يكون حالاً في كم كالزمان فانه وان كان متصل بالذات فانه متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة وهو منفصل اذا قسم بالساعات أو محله كالجسم والمعدود أو حالاً في محله كما يقال هذا الابلق يباذه أكثر أو متعلقاً بالقوة المتناهية والغير المتناهية بحسب تنهاى آثارها أو لانها غير معددة أو زماناً أقول المبحث الثاني في السكم بالذات والسكم بالعرض السكم بالذات ما يكون كما بنفسه فالسكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير أى الخط والسطح والجسم التعليمي والسكم بالعرض ما يكون حالاً في السكم بالذات كالزمان فانه وان كان كما متصل بالذات فانه كم متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات والزمان كم منفصل بالعرض اذا قسم بالساعات والسكم بالعرض أيضاً ما يكون محلاً للسكم كالجسم الذى هو محل للمقدار الذى هو كم متصل بالذات والمعدود الذى هو محل للعدد الذى هو كم منفصل بالذات والسكم بالعرض أيضاً ما يكون حالاً في محله السكم بالذات كما يقال هذا الابلق يباذه أكثر والسكم بالعرض أيضاً ما يكون متعلقاً بالعرض له أى بان يكون مبدءاً لما يعرض له السكم المتصل أو المنفصل كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب تنهاى آثارها أو لانها غير معددة أو الزمان فان الآثار الصادرة من القوى اذا كانت متناهية أو غير متناهية بحسب العدد أو الزمان تكون القوى التى هي مبدء تلك الآثار أيضاً متصفة بالتناهي واللاتناهي عدداً أو زماناً ﴿ قال ﴾ الثالث في عدمية هذه الكميات قال المتكلمون العدد مركب من الوحدات التى هي اعتبارات عقلية لا وجود لها فى الخارج كما سبق وأما المقادير فهى الجسمية أو جزؤها بناء على ان الاجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ وليست أمراً زائدا عليها واللا تقسم بانقسام الجسم الذى هو محله اذ فيه تقسم الخط عرضاً والسطح عمقاً هذا خلاف قيل هى ليست للجسم من الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها وأوجب بان السطح مثلاً ان لم يكن فى شئ من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالاً فيه وان كان فاما ان يوجد بتمامه فى جزء واحد فقط فيكون ذا مقدار لا غير أو فى كل واحد فيقوم الواحد بالكثير أو لا بتمامه فيلزم القسمة وفيه نظراً حتى الحكما بان الجسم الواحد قد تنوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء الجسمية المعينة بحالها وبان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي المتخلل نارة والمتسكانف أخرى فلا يكون جوهرها وأوجب عن الاول بان المتغير هو الشكل أو أوضاع أجزاء الجسم وعن الثاني بمنع المقدمات ﴿ أقول المبحث الثالث في عدمية هذه الكميات أعنى العدد والمقادير التى هى الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان قال المتكلمون العدد أى السكم المنفصل لا وجود له فى الخارج لان العدد مركب من الوحدات التى هى اعتبارات عقلية لا وجود لها فى الخارج كما سبق فى بحث الوحدة والكثرة والمركب من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج اعتبارى لا وجود له فى الخارج وأما المقادير التى هى الجسم التعليمي والسطح والخط فليست بموجودات زائدة على الجسم لانها ما نفس الجسمية أو جزؤها الجسمية بناء على ان الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ فانه حينئذ تكون الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض فى الجهات الثلاث أى الطول والعرض والعمق هو الجسم والمنضم بعضها الى بعض فى الجهتين هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها الى بعض فى الجهات الثلاث والمنضم بعضها الى بعض فى الجهة الواحدة هو الخط وهو جزء للمنضم بعضها الى بعض فى الجهتين

وليس المقادير أمرًا زائدا على الجسم حية خالفا لها لان المقادير لو كانت حالة في الجسم حية لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محالها فينقسم الخط عرضا والسطح محقا لان محل السطح الجسم الذي هو منقسم محقا وانقسام المحل محقا يقتضي انقسام المحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا والخط المحال فيه منقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون المحال فيه منقسما كذلك وهذا خلف لان الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه طول بلا عرض والسطح لا ينقسم محقا لانه طول مع عرض وليس له عمق قيل لان سلم ان المقادير لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم وانما يلزم ذلك لو كانت المقادير من الاعراض السارية وليس كذلك فان الخط والسطح ليسا من الاعراض السارية فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح في الجهات الثلاثة ومن حلول الخط في السطح انقسام الخط عرضا وأجيب بان السطح من الان لا يمكن حاله في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم لا يكون حاله في الجسم وان كان السطح حاله في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم فيلزم ان يقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة وقد سبق بطلانه او يوجد السطح لا بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة بل يوجد في كل واحد من الاجزاء المفروضة شيء من السطح فيلزم قسمة السطح محقا لانه حينئذ يوجد شيء من السطح في كل واحد من الاجزاء المنضمة من جهة العمق واعلم ان هذا الجواب مبني على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزأ ومع هذا لقائل ان يقول السطح حال في الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهتين الطول والعرض ولا يكون حاله في الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهة الثالثة فلا يلزم انقسام السطح في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام المحل في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام الاجزاء المنضمة في الجهتين في الجهة الثالثة احتج الحكما على ان المقادير زائدة على الجسم اما الجسم التعليمي أي المقدار الذي له طول وعرض ومحقق فلانه قد تبدل على الجسم الواحد المشخص مع بقاء حقيقة الجسمية المشخصة فان الشععة المشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال من التكعب والاستدارة فبقاء الجسمية مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي دال على ان الجسم التعليمي عرض قائم بالجسم لا جوهر واما السطح والخط فلانهم ما يعرضان للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه يلزم الجسم به وتحققه فلا يكون السطح والخط من مقومات الجسم والذي يدل على ان الخط ليس من مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم واذ لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا قائما به قال المصنف نقلا عن الحكماء ان السطح والخط من صفات الجسم التعليمي المختل تارة بان يزيد مقداره من غير ضم جزء آخر اليه والمتكاثف أخرى بان ينقص مقداره من غير انفصال اجزاء عنه والجسم الطبيعي باق على حقيقته النوعية والجسم التعليمي المتغير بالتحلل والتكاثف غير باق بحاله فلا يكون الجسم التعليمي جوهر ابل عرضا قائما بالجسم الطبيعي فيكون الخط والسطح اللذان هما من صفاته أولى بان يكونا عرضين ثم قال المصنف وأجيب عن الاول بان المتغير والتبدل والشكل أو أوضاع اجزاء الجسم فان الشععة المشخصة مثلا اذا جعلت مستديرة يجمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمستديرة اذا جعلت مكعبة تتفرق اجزاء التي كانت مجمعة لا المقدار وهذا ليس بمستقيم فان تغير الشكل مستلزم لتغير المقدار لان الشكل هيئة ما احاط به حد واحد او حدود من جهة الاحاطة وهيئة الاحاطة انما تتغير بتغير الاحاطة وتغير الاحاطة بدون تغير الحد ودغير يمكن وتغير الحد بدون تغير المقدار محال وأما قوله أو أوضاع اجزاء الجسم فباطل لان الجسم لا يكون فيه اجزاء بالفعل حتى يتغير أوضاعها بالتبدل فان الشععة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى صارت مجمعة بالاستدارة بل الشععة لها امتداد واحد باق مالم يطرأ عليها تفرق مع تبدل المقادير حال عدم التفرق فالباقي عند عدم التفرق غير الزائل عند عدمه وأجيب عن الثاني بمنع

المقدمات أى لا نسلم ان الخطوط والسطوح من صفات الجسم التعليمى بل هما من مقومات الجسم ولئن سلمنا ان السطوح والخطوط من صفات الجسم التعليمى لكن لا نسلم ان الجسم التعليمى يتخلل ويتكاثف فان التخلل والتكاثف الحقيقين فرع اثبات الهوى وسبب اى بطلانه ولئن سلمنا ان الجسم التعليمى هو الذى يتخلل ويتكاثف لكن لا نسلم ان الجسم التعليمى اذا كان متخللا ومتكاثفا لا يكون جوهره واقابل أن يقول ان السطح من صفات الجسم التعليمى لانه يعرض للجسم التعليمى بواسطة التناهى العارض للجسم التعليمى بالذات والجسم الطبيعى بالعرض فيكون من صفاته والخط يعرض للسطح بواسطة تنهاى السطح فيكون أيضا من صفاته وأما الهوى فستقام الحجة على وجودها وأما ان الجسم التعليمى المتخلل نارة والتكاثف أخرى لا يكون جوهره فلا يبق عند التخلل المقدار الاول وكذا عند التكاثف مع بقا الجسم الطبيعى على حقيقة أنه فيكون الجسم التعليمى الزائل مع بقاء الجسم الطبيعى عرضا زائدا على الجسم الطبيعى واعلم ان التخلل والتكاثف على الحقيقة يعرضان للجسم الطبيعى واتصاف الجسم التعليمى بهما بالعرض يمكن طريان التخلل والتكاثف على الجسم الطبيعى يدل على ان الجسم التعليمى زائد على الجسم الطبيعى كما ذكرنا ﴿الرابع في الزمان من الناس من أنكر وجوده لانه لو كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضى فيكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان ولولم يكن لزم تقدم بعض أجزائه على بعض تقدمه لا يتحقق الامع الزمان وتسلسل وأجيب بان تقدم الماضى بذاته لا بزمان آخر﴾ أقول المبحث الرابع في الزمان من الناس من أنكر وجود الزمان محضا بان الزمان لو كان موجودا لكان اما قار الذات أو غير قار الذات فان كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضى معا فيكون يوم الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم حادث يوم الطوفان ولا يخفى فساده وان لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم بعض أجزائه على بعض تقدمه لا يتحقق الامع الزمان لانه حينئذ يقضى العقل بان جزأ منه كان موجودا ولم يبق الا آن وان جزأ منه حاصل الا آن والماضى والا آن هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في زمان وتسلسل وأجيب بان تقدم الماضى بذاته لا بزمان آخر فانه لو كان الزمان غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم أن يكون للزمان زمان آخر لان التقدم والتأخر اجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء منه مقدما على جزء لا بزمان غيرهما بل لذاتهما ولا يلزم منه التسلسل ﴿المثبتون تمسكوا بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وأخرى مثلها وابتدأتا معا قطعتا المسافة معا وان تأخرت الثانية في الابتداء ووافقت في الوقوف قطعتا أقل وكذا ان وافقتا أخذتا وتركا وكانت ابدا فبين أخذ الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وأقل منها ببطء معين وبين أخذ الثانية وتركها امكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة وهو جزء من الامكان الاول فيكون قابلا لزيادة والنقصان ولا شئ من العدم كذلك الثاني كون الاب قبل الابن ضرورى وتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن لتعلقهما مع انغفلة عنهما ولا أمر عدمها لانها نقيض اللا قبلية فهي اذا زائدة ثبوتية وأجيب بان هذه الامكانات أمور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج وكذا القبلية﴾ أقول والمثبتون للزمان تمسكوا في اثبات الزمان بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر معين من السرعة وفرضنا حركة أخرى مثل الحركة الاولى أى على مقدارها من السرعة في تلك المسافة فان ابتدأت الحركة ثانيا معا وتركتا معا قطعتا الحركة المسافة معا وان تأخرت الثانية عن الاولى في الابتداء ووافقتا في الوقوف قطعتا الثانية من المسافة أقل مما قطعتاه الاولى ضرورة وكذا ان وافقت الحركة الثانية الحركة الاولى أخذتا وتركتا أى ابتدأتا معا ووافقتا معا وكانت الحركة الثانية ابدا من الحركة الاولى فقد قطعت الحركة الثانية من المسافة أقل مما قطعتاه الاولى واذا كان كذلك كان بين أخذ الحركة السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة أقل من المسافة الاولى ببطء معين وبين أخذ الحركة السريعة الثانية

وتركها المكان أقل من ذلك الامكان الاول بتلك السرعة المعينة ويكون هذا الامكان جزءاً من الامكان الاول واذا كان كذلك كان هذا الامكان قابلاً لزيادة والنقصان ولا شيء من العدم يقابل للزيادة والنقصان فهذا الامكان ليس بعدم فيكون هذا الامكان أمراً وجودياً مقدارياً وهذا الامكان الوجودي المقداري غير المسافة فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى السريعة في الاخذ والترك أى في الابتداء والوقوف يشتركان في هذا الامكان ضرورة توافقهما في الابتداء والوقوف ويتفاوتان في المسافة ضرورة كون مسافة البطيئة أقل ومابه التوافق غير مابه التفاوت فالزمان أمر وجودي مغاير للمسافة الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن ان عقل وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية فتعبر أن تكون تلك القبلية زائدة على وجود الاب وعدم الابن وليست القبلية أمراً عدمياً لانها تنقيض اللا قبلية التي هي عدم محض فان اللا قبلية صادقة على العدم فتلك القبلية اذن زائدة ثبوتية لان أحد النقيضين اذا كان عدمياً يكون الآخر وجودياً وأجيب عن الاول بان هذه الامكانات أمور عقلية لا وجود لها في الخارج والامور العقلية قابلة للمساواة والزيادة والنقصان وان لم تكن موجودة في الخارج وأجيب عن الثاني أيضاً بان القبلية من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم وجود الزمان في الخارج والذي يدل على وجود الزمان ان الحادث بعد ما لم يكن له قبل في الخارج لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد على الاثنين التي توجد بتلك القبلية ما هو قبل وما هو بعد معاً بل قبل لا يثبت ذلك القبل مع البعد بل ينقضى عند تجدد البعد وليس تلك القبلية هي نفس العدم فان العدم كما جاز أن يكون قبل جاز أن يكون بعد والقبلية بمنع أن تكون بعد وليست تلك القبلية أيضاً ذات الفاعل فان ذات الفاعل قد تكون قبل وقد تكون معه وقد تكون بعد فتلك القبلية شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتنقض فهو غير قار الذات متصل في ذاته فان من الجائز أن يفرض متحرك يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدث هذا الحادث قبلات وبعديات متجددة منقضية مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبلات متصلة اتصال المسافة والحركة فثبت ان كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود القبلية والبعديتين لا يجتمعان دال على وجود الزمان فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعديتين لا توجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية لا تجمع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعديتين بسبب الزمان وأما للزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرفة المتجددة صالحة للعقود هذين المعنيين هما الاشياء آخر فاذا ثبتهما يدل على وجود الزمان والقبلية والبعديتين اضافيتان لا توجدان الا باعتبار العقل لان الجزأين من الزمان اللذين تعرضهما القبلية والبعديتين لا يوجدان معاً في الاعيان فكيف توجد الاضافة المعارضة لهما لئلا يكون ثبوتهما في العقل شيء دال على وجود معروضهما بالذات أعني الزمان مع ذلك الشيء فبذلك يستدل بعروض القبلية للعدم على وجود زمان معه قيل القبلية غير موجودة في الخارج وكذا البعدية فانها ما اضافيتان عقليتان فلا تنقضان وجود معروضهما في الخارج بل في العقل أجيب بان ثبوتهما في العقل شيء دال على وجود معروضهما بالذات أي الزمان مع ذلك الشيء قيل لو انصف عدم الحادث بالقبلية لزم انصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو ممنوع أجيب بان عدم الحادث ليس بشيء محض لانه عدم مقيد بشيء بل هو أمر معقول ثابت والقبلية أيضاً عقلية ولا تمنع في عروض القبلية الاعتبار لعدم الحادث الذي هو أمر معقول ثابت في العقل قيل ان اجزاء الزمان بعضها قبل بعض بهذه القبلية المذكورة في عدم الحادث فلواقضى هذه القبلية زماناً يقارن ما هو قبل بهذه القبلية لزم أن يكون للزمان زمان آخر أجيب بان عروض هذه القبلية لاجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر لان

الزمان منقضى لذاته فلا يحتاج في عروض القبلية لبعض أجزائه الى عروضها لشيء آخر بخلاف غير الزمان قبل لا يجوز عروض السابق لبعض أجزاء الزمان فانه على تقدير تساوى الاجزاء في الماهية امتنع تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى تقدير عدم تساويها في الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر عابثه فتمكون أجزاء الزمان منفصلاً بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلاً واحداً بل مؤلفاً من آتات أجيب بان ماهية الزمان هي اتصال التقضى والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزأ الا في الوهم فليس للزمان أجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتأخر قبل التجزئة فاذا فرض له أجزاء فالتقدم والتأخر بعرضان لها لذاته لا بسبب تصور عرضها الغير الاجزاء حتى تصير الاجزاء بسبب التقدم والتأخر العارضين لها بحسب تصور عرضها الغير متقدماً ومتأخراً بل تصور التقضى والتجدد الذي هو حقيقة الزمان يستدعي تصور تقدم وتأخر الاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتي له وأما له حقيقة غير عدم الاستقرار بقاؤها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدماً ومتأخراً بتصور عرضها عدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانما اذا قلنا اليوم والامس لم نتج الى أن نقول اليوم متأخر عن الامس لان نفس مفهومه يشتمل على معنى هذا التأخر وأما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدماً قيل القول بعجسة الزمان للحركة يقتضى وقوع الزمان في زمان آخر لان معنى العجسة أن يكون الشيان في زمان واحد أجيب بان معية ماهو في الزمان للزمان غير معية شئين وقعا في زمان واحد لان الاولى تقتضى نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى شئ هو الزمان هي متى ذلك الشئ بان يكون الزمان ظرفاً لذلك الشئ وذلك الشئ مظهر وخاله والاخرى تقتضى نسبتين لشئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان مظهر لهما وهما مظهر وفان له وهذا لا يحتاج في الاولى الى زمان يغير الموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية اليه واقائل أن يقول ان أردتم بكون الحادث مسبباً بزمان كونه مسبباً بزمان فهو مفروض فسلم وان أردتم به كونه مسبباً بزمان محقق موجود في الخارج فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك ﴿ قال ﴾ ثم اختلفوا فقيل انه جوهر مجرد لا يقبل العدم والالكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تحقق الامع الزمان فيلزم وجوده حال عدمه وهو محال ورد هذا بان المحال انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقاً وقيل هو الفلك الاعظم لانه محيط بجميع الاجسام وخلقه ظاهر وقيل حركته لانه غير قار بالذات ومنع بان الحركة هي اما سرية أو بطيئة والزمان ليس كذلك وقيل مقدارها وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دل على انه يقبل المساواة والمقاومة وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يكون منفصلاً والا لا ينقسم الى ما لا ينقسم فهو متصل غير قار بالذات لان أجزائه لا تجتمع وله مادة لا تكون المسافة ولا المتحرك ولا شيئاً من هياتها القارة فتمكون هيئة غير قارة وهي الحركة وتلك الحركة تكون مستديرة لان المستقيمة تنقطع والزمان لا ينقطع وتكون أسرع الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات وهو الحركة اليومية واسلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة يقتضى الكمية وذلك انما ثبت لو ثبت قبولها لذاته وان الجوهر الفرد ممنوع الوجود لذاته وان كونه كما متصلاً غير قار يستلزم أن يكون له محل اما العرضية أو الحدودية الموحج الى المادة ﴿ أقول ﴾ ثم المثبتون للزمان اختلفوا في ماهية الزمان فقيل انه جوهر مجرد أى ليس بجسم ولا جسمانى لا يقبل العدم لان الزمان لو كان قابلاً للعدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تحقق الامع لزمان لان بعديته بعدية لا تتجامع القبل والبعدية بهم هذا المعنى لا تتصور الامع الزمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال ورد بان هذا المحال انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من حيث فرض عدمه مطلقاً وعدمه وجوده أخص من عدمه مطلقاً واذا كان المحال لازماً لاخص لا يلزم أن يكون لازماً لاخص فسلم يلزم المحال من عدمه مطلقاً وحينئذ جاز أن يكون

قابلاً لعدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام والزمان ايضا محيط بجميع الاجسام وخلل هذا القياس ظاهراً فانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين وهو لا يتنج وقيل الزمان حركة الفلك الاعظم فان الزمان غير قار الذات وحركة الفلك الاعظم ايضا غير قار الذات ومنع بان الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك أى لا يوصف الزمان بأنه سريع أو بطيء وايضا القياس المذكور قياس في الشكل الثاني من موجبتين وقيل الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دل على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة وكل ما هو قابل للمساواة والمفاوتة فهو كم فالزمان كم ولا يكون الزمان كما منقصة لانه لو كان الزمان كما منقصة لا تنقسم الى ما لا ينقسم لان الكم المنقسم عدده والعدد ينقسم الى الوحدات التي لا تنقسم لكن الزمان منقسم الى ما ينقسم لان الزمان منطبق على الحركة المنطقية على المسافة التي تقبل القسمة الى غير النهاية فالزمان ايضا قابل للقسمة الى غير النهاية فينقسم الى ما يقبل القسمة فيمكن ان يكون الزمان كما منقسلاً ويكون غير قار الذات لان اجزائه لا تجتمع في الوجود والالكان الموجود اليوم موجود في يوم اطوفان وهو محال واذا كانت اجزائه توجد في سبيل التقضى والتجدد فله مادة لوجهين أحدهما ان كل ما كان كذلك فهو عرض والعرض لا بد له من مادة والثاني ان كل ما كان على سبيل التقضى والتجدد يكون فيه حدوث شئ وتقصي شئ وكل حادث له مادة ولا تكون مادته المسافة لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المسافة وبالعكس أى ولتتفق في الزمان قد يختلفان في المسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان مطابقاً لها ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المقدار وبالعكس ولا يكون مادة الزمان شئاً آخر من هيات المتحرك القارة لان المختلفين في الزمان قد يختلفان في مقدار الهيئته القارة وبالعكس ولان مقدار الهيئته القارة يجب أن يكون قاراً فيكون الزمان مقدار هيئته المتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة التي يكون الزمان مقدارها مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع لان الحركة المستقيمة اما الى المركز أو من المركز فالاول ينقطع عند المركز والثاني عند المحيط والزمان لا ينقطع لانها لا تنقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجتمع البعد القبل وما هذا شأنه يكون زماناً قابلاً لعدم الزمان زمان فيكون عدمه بعد وجوده محالاً فلا ينقطع فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة وتلك الحركة تكون أسرع الحركات لان الزمان بقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي أسرع الحركات والحركة التي هي أسرع الحركات هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم واعلم ان مدار هذه المجموعة على ان قبول المساواة يقتضى الكمية وذلك أى اقتضاء قبول المساواة الكمية انما ثبت لو ثبت قبول الزمان المساواة لذاته أما اذا كان قبول المساواة لذاته فلا يوجب الكمية وعلى ان الجوهر القصور ممنوع الوجود له يلزم أن يكون الزمان كما منقسلاً لا منقسلاً وعلى ان يكون الزمان كما منقسلاً لا غير قار الذات يلزم أن يكون له محل اما العرضية أو الحدودية الخروج الى المادة وعلى ان الزمان لا ينقطع كما أشار الى هذه المقدمات في أثناء الجملة قال (الخامس في المكان المكان أمر موجود لان بديهية العقل تشهد بان المتحرك منتقل من مكان الى آخر والانتقال من العدم الى العدم محال خارج عن المتمكن لان الجزء ينتقل بانتقاله بخلاف المكان وهو السطح الباطن للمعوى الخامس اظاهر المعوى عند ارسطو والبعده المجرد الموجود الذي ينقل فيه الجسم عند شئ من الانلاطون والمفروض عند المتكلمين دليل الاول ان المكان هو السطح أو الخلاء والثاني باطل لوجود الاول انه لا يكون عديمياً والاما قبل الزيادة والنقصان ولا وجود بالوجود الاول انه لو حصل الجسم في بعد مجرد لم يندخل البعدين واتحادهما وتجويز ذلك يفضي الى تجويز نداء داخل العالم في تجزئته وهو محال الثاني ن تجزئته لا يكون لنفسه ولا لوازمه والالكان كل بعد كذلك ولا هوارضه والالكان المقتصر الى المحل مستغنياً عنه لعرضه وهو محال الثالث البعد ان كان مما يتحرك كان له حيز فكان هناك ابعاد متداخلة

الى غير انتمانية وهو محال وان لم كان لها من حيث انها باسرها قابلة للحركة مكان وذلك لا يكون بعدا وان لم يكن فالمانع منها ان كان هو الذات أو ما يلزمها لم يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد وان كان مما بعرضها فاطبيعتها من حيث هي قابلة للحركة وبه ودالاتزام الثاني انه لو كان خلا فزمان وقوع الحركة في فرض خلا مثلا لو كان ساعة وفي فرض ملاء عشر ساعات وفي ملاء آخر قوامه عشر قوام الاول ساعة فزمان ذى المعارق كزمان عديم المعارق هذا خلف انما لو كان خلا سواء كان عدما أو بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه أولى فلا يسكن فيه ولا يعزل اليه وأجيب عن الاول بان الزيادة والنقصان باعتبار الفرض وعدم الاحساس بهما معالايستلزم التداخل والاتحاد وان ذات البعد من حيث هي لا تقتضى الغنى ولا الحاجة ولا يقبل الحركية مجردا وذلك لا يوجب امتناع الحركة ماديا وعن الثاني بأن الحركة في الخلا لذاتها تقتضى زمانا والكانات الحركية في الخلا لا في زمان كيف وكل نقلة فهي على مسافة منقصة ومتجزئة بانقسامها الى أجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وهو ساعة بحسب هذا الفرض فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر نبع ساعات وعن الثالث بان الخلا بعد متشابه مساو لمقدار العالم وحصول بعض الاجسام في بعض الجوانب لما بينهما من الملائمة والمنافرة واقضاء القرب والبعد وعرض بان القول بالسطح باطل والالتسلسل الاجسام الى غير انتمانية لان كل جسم فله حيز لا محالة ولما كان الجرح عند جريان الماء عليه ساكنا لا يقال سكونه بقاء نسبته مع الساكنات لان بقاء نسبته مع الساكنات معالايستلزم ازدياد المكان ونقصه والتممكن بحاله كما اذا تكعبت شعبة مدورة وبالعكس والدليل على امكن الخلا انه لو رفع صفحة ملاء عن مثلها دفعة واحدة لالا الوسط أول زمان الارتفاع ولولم يكن خلا للزم من حركة بقية تدافع جولة العالم لا يقال يتخلل ما وراءه ويتكاثف ما قدما له لان زوال مقدار وحصول آخر فرع على وجود الهوى وعرضية المقدار وكلاهما منوع أقول المبحث الخامس في الممكن الممكن أمر موجود لان بديهة العقل شهادة بان المتحرك بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان الى مكان آخر والانتقال من العدم الى العدم محال وكيف لا يكون موجودا وهو مقصود المتحرك بالحركة الاينية وشار اليه بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصود للمتحرك بالحركة الاينية وشار اليه يكون موجودا والممكن ليس بجزء للممكن ولا حال فيه لان الجسم يسكن في الممكن وينتقل بالحركة عن الممكن واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزء الجسم ولا حال فيه لان جزء الجسم المتمكن والحال فيه ينتقل بانتقاله والممكن لا ينتقل بانتقال المتمكن فيكون الممكن خارجا عن المتمكن وهو السطح الباطن للجسم الحاروى المماس للسطح الظاهر من المحوى عند ارسطو والبعد المجرد عن المادة الموجود الذي ينفذ فيه الجسم عند شيخه أفلاطون والبعد المجرد المفروض عند المتكلمين دليل الاول ان الممكن هو السطح أو الخلا أى البعد المجرد الموجود والمفروض والثاني وهو ان الممكن هو الخلا باطل لوجوه الاول ان الخلا ما عدى كما هو مذهب المتكلمين أو موجود كما هو مذهب أفلاطون والاول باطل لان الخلا الحال فيه الجسم لو كان عدما لما قبل الزيادة والنقصان واللازم باطل أما الملازمة فلان العدم ليس يقابل لازيادة والنقصان وأما بطلان اللازم فلان بعد ما بين الاجسام الغير المتلاقية متفاوت بالزيادة والنقصان والثاني وهو أن يكون الخلا موجودا باطل لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود لزم تداخل البعدين واتحادهما لانه حينئذ لم يتميز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان الاشارة الى أحدهما الاشارة الى الآخر فارتفع التمايز في الوضع وتجوهرت تداخل البعدين واتحادهما يفضى الى تجوهرت تداخل العالم في حيز خردلة وهو محال بضرورة العقل الثاني ان تجرد البعد لا يكون لذاته ولا لوازمه لانه لو كان تجرد البعد لذاته أو لوازمه امكن كل بعد مجردا واللازم باطل لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة ولا يكون تجرد البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه امكن المفارقة الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض واللازم محال فانه

بمنع أن يزول ما بالذات لعارض بيان الملازمة أن تجرد البعد عن المادة إذا كان لعارض فذات البعد لم تنقض التجرد فيكون مقتضرا إلى المحل الثالث أن البعدان كان مما يتحرك فله حيز لأن الحركة انتقال من حيز إلى حيز آخر فإذا كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك فله حيز وحيزه هو البعد والبعد مما يتحرك فله حيز الحيز- يزوي فقتقر ذلك الحيز إلى حيز آخر فيلزم أن يكون هناك إبعاد متداخلة إلى غير النهاية وهو محال وإن سلم جواز إبعاد متداخلة إلى غير النهاية يلزم أن لا يكون المكان بعدا لأن الإبعاد الغير المتناهية المتداخلة من حيث انما بإسرها قابلة للحركة فيكون لها مكان لأنها إذا تحركت بإسرها فقد انتقلت من مكان إلى مكان والمكان الذي انتقل منه الإبعاد بإسرها لا يكون بعدا لأن ذلك المكان خارج عن الإبعاد بإسرها وما هو خارج عن الإبعاد بإسرها لا يكون بعدا وإن لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع عن الحركة أن كان ذات البعد أو ما يلزم ذات البعد لم تتحرك الأجسام لما فيها من البعد المانع للحركة لذاته أو ما يلزمه وإن كان المانع من حركة البعد مما يعرض لذات البعد فطبيعة الإبعاد من حيث هي قابلة للحركة ويعود الإلزام المذكور وهو أن يكون هناك إبعاد متداخلة إلى غير النهاية ومع هذا يلزم أن لا يكون المكان بعدا وانما قلنا أنه يعود الإلزام المذكور لأنه إذا كان الإبعاد قابلة للحركة والحركة تستدعي مكانا تنتقل عنه فالمكان الذي هو البعد له مكان آخر وهو لم يحرا الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء أنه لو كان خلاء يلزم أن يكون زمان حركة ذي المعاق مساو بالزمان حركة عديم المعاق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة مسبق بذكر مقدمة وهي أنه كلما كان المسافة إلى يتحرك فيها المتحرك أرق كانت الحركة فيها أسرع وكلما كانت المسافة أغلظ كانت الحركة فيها أبطأ والسبب فيه التمكن على مقاومة الدافع الحارق والجزع عنه فإن الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الحارق والغليظ بخلافه والرقه والغلظ يختلفان في الزيادة والنقصان وكما زاد الغلظ زادت المقاومة وكما زادت المقاومة زاد البطء فتكون الحركة تختلف سرعتها وبطأ بحسب اختلاف المقاومة إذا عرفت ذلك فنقول لو كان خلاء فإذا تحرك الجسم فيه بقوته فلا يتحول ما أن يقطعه بالحركة في زمان أو لا في زمان والثاني محال لأنه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل فتعين الأول فلو فرضنا أن يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في فروع خلاء فزمان وقوع الحركة في فروع خلاء ساعة وفي فروع ملاء عشر ساعات وفي ملاء آخر قوامه عشر قوام الأول ساعة فزمان حركة ذي المعاق الثاني كزمان حركة عديم المعاق وهذا خلف الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء أنه لو كان الخلاء - واه كان عديم صرفا أو بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه أولى من حصوله في البعض الآخر فإنه لا اختلاف فيه أصلا لا امتناع لا اختلاف في العدم الصرفي والبعد المتشابه الأجزاء فيكون جميع جوانبه بالنسبة إلى الجسم على السواء فلا يكون حصول الجسم في بعض جوانبه أولى من حصوله في البعض الآخر فلا يمكن الجسم في بعض جوانبه ولا يعيى إليه لأنه لا يس حصوله فيه أولى من حصوله في غيره ولا ميله إليه أولى من ميله إلى غيره وأجيب عن الأول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بأننا نختار أن الخلاء عديمي قوله لو كان عديم بالمقابل الزيادة والنقصان قلنا الزيادة والنقصان باعتبار الفرض والعديمي يقبل الزيادة والنقصان باعتبار الفرض وأجيب عن الوجه الأول من الوجوه الدالة على أن الخلاء ليس بوجودي بأننا لا نسلم أنه لو حصل الجسم في بعد محجور دلزم تدخل البعدين واتحادهما قوله لأنه حينئذ لم يتميز البعد المجرد عن البعد المتمكن قلنا لا نسلم بل غاية أنه لا يحس بالبعدين معا وعدم الأجسام بالبعدين معا لا يستلزم أنه تدخل والاتحاد حتى يلزم من تجويز تدخل البعدين تجويز تدخل العالم في حيز خردة الذي هو محال وأجيب عن الثاني من الوجوه الدالة على أن الخلاء ليس بوجودي بأن تجرد البعد لعارض قوله لو كان تجرده لعارض لكن المفقرا إلى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض قلنا لا نسلم أنه إذا كان تجرد البعد عن المحل لعارض يلزم أن يكون البعد لذاته مقتضرا إلى المحل فإن ذات البعد من حيث هي لا تقتضي الغنى عن المحل ولا

الحاجة اليه فلا يكون مجرد البعد لعارض مسـتمـلـمـلا لا فتقاربه الى المحل حتى يلزم المحال وأجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على ان الحلاء ليس بوجودي بأن البعد المجرد عن المادة لا يقبل الحركة وعدم قبول البعد المجرد للحركة لا يوجب امتناع حركة البعد ماديا فلم يلزم أن لا تتحرك الاجسام لان ابعاد الجسم مادية والابعاد المادية لا تمنع عن قبول الحركة وأجيب عن الثاني من الوجوه الدالة على نفي الحلاء بان الحركة لذاتها تقتضي زمانا لا نه لولم تقتض الحركة لذاتها زمانا لكانت الحركة في الحلاء لا في زمان وكيف تمكن الحركة لا في زمان والحركة من حيث هي لا تتقرر الا على مسافة منقسمة ومجزئة فهي منقسمة ومجزئة بانقسام المسافة الى الاجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتقرر الا مع الزمان فتقول الحركة في مسافة فوضع تستدعي قدرا من الزمان لها هي وقدرا آخر من الزمان بسبب ما في المسافة من العائق ولزمن المستحق بسبب ما في المسافة من العائق والذي يقصر بسبب ما في المسافة من الجسم من رقة القوام ويطول بسبب غلظ ما فيها فاذا كان كذلك ولزمن الذي تستحقه الحركة لذاتها ساعة بحسب الفرض المذكور فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات أما الساعة فبسبب أصل الحركة وأما عشر تسع ساعات فبسبب ما في المسافة من العائق فان قوامه عشر قوام الملاء الاول وزمان حركة الملاء الاول عشر ساعات ساعة منها بسبب أصل الحركة وتسع ساعات بسبب ما في المسافة من العائق وقوام الرقيق عشر قوام الغليظ فيكون الزمان الذي بسبب العائق في الرقيق عشر تسع ساعات هي بسبب العائق الغليظ والحاصل أن الخلف الذي أنتم اغمايتم لو جعل الزمان كله في مقابلة العائق أما اذا جعل بعضه في مقابلة الحركة وبعضه في مقابلة العائق كانت الحركة الخلفية واقعة في الزمان الذي تقتضيه الحركة لذاتها والحركة الملائية كيف كانت واقعة في ذلك الزمان مع مقدارا آخر من الزمان الذي تستحقه بسبب ما في المسافة من العائق وان دفع الخلف وأجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على نفي الحلاء بأن الحلاء بعدد متشابه مساو لبعد العالم فلا يتصور حصول العالم في جانب من جوانبه حتى يلزم ما ذكرتم من المحال بل مجموع العالم حاصل في مجموعه وأما حصول بعض الاجسام في بعض الجوانب فلما بينهما من الملائمة والمزادة وقضاء القرب والبعد من تلك الاجسام فانه يحصل الاختلاف في الحلاء بسبب القرب من تلك الاجسام والبعد عنها وتحصل الملائمة بينهما والمزادة بينهما فان الارض بسبب طبيعتها المقتضية لشغل المطلق تنافر المحيط وتلائم المركز فتقتضي القرب من المركز والبعد من المحيط والنار بسبب طبيعتها المقتضية للخففة تلائم المحيط وتنافر المركز فتقتضي القرب من المحيط والبعد عن المركز وعروض دليل القائلين بأن المكان هو السطح الباطن بأن انقول بالسطح باطل لانه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للهاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى لتسلسل الاجسام الى غير النهاية واللازم باطل لانه هي الابعاد بيان الملازمة ان كل جسم له - جزو حيزه هو السطح الباطن للهاوي فالجسم الهاوي له جزو حيزه هو السطح الباطن للهاوي به المماس للسطح الظاهر له وهم جوار يلزم التسلسل والقائل أن يقول لا نسلم أن كل جسم له مكان فان القائل بأن المكان هو السطح يقول ان الاجسام تنتهي الى جسم ليس له - جزو له وضع كالقفل الاعظم وأيضا لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للهاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى لما كان الجرسا كن عند جريان الماء عليه ساكنات في مكانه واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة ان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح آخر على تقدير أن يكون المكان هو السطح والجسر عند جريان الماء عليه حصل له مفارقة سطح الى سطح آخر فيكون مفعولا فلا يكون ساكنا لا يقبل سكن الجرس بقاء نسبته مع الساكنات والجسر عند جريان الماء عليه نسبته مع الساكنات باقية فيكون ساكنا لا يتغير بقاء نسبة الجرس الى الساكنات معال بسكونه لانه انما نفي نسبته الى الساكنات لانه ساكن فلا يصح تفسير السكون ببقاء نسبته مع الساكنات والقائل أن يقول الحركة هي انتقال المتحرك من سطح الى سطح آخر لا مفارقة سطح عن المتحرك

واتصال سطح آخر به فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الجحر والحركة بالنسبة الى بعض مكانه وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح لازم ازدياد المكان ونقصه والتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة فان السطح المحيط بالشمعة عند تكعبها كبر من السطح المحيط بها عند كونها كرة فالتمكن باق بحاله مع ان المكان ازداد عند تكعبها وبالعكس كما اذا جعلت شمعة كرة فان السطح المحيط بالشمعة عند كرتها أصغر من السطح المحيط بها عند تكعبها ولقائل ان يقول لا سلم أن الشمعة عند ازدياد السطح المحيط بها باقية بحاله فان الشمعة عند تكعبها على هيئة وشكل لم يكن عند كرتها كذلك والدليل على امكان الخلاء انه اذا انطبق صفة ملاء على صفة ملاء مثلها ثم رفع الصفة الفوقانية دفعة لخلاء الوسط أول زمان الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانب الى الوسط اما ان لا يحتاج الى المرور بالطرف وهو ظاهر الفساد أو يحتاج حينئذ اما انه حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط ايضا وهو ظاهر الاستحالة أولا يكون فيكون الوسط حين ما يكون ذلك الجسم المنقل في الطرف خاليا وهو المطلوب ولقائل أن يقول الرفع لا يحصل لا بالحركة والحركة لا تحصل الا في زمان وفي ذلك الزمان انتقل الجسم الى الوسط وايضا لو لم يكن الخلاء لازم من حركة بقية تدافع جملة العالم فان الجسم المتحرك اذا انتقل الى مكان كان مملا أو أكان فارغا والثاني هو المطلوب والاول لا يتخلو ما من ينتقل الى مكان الجسم الذي انتقل الى مكانه أو الى مكان آخر والاول باطل لان حركة الجسم عن مكانه موقوفة على حركة المنتقل اليه فلو انتقل كل واحد منهم الى مكان صاحبه لم يوقف حركة كل منهم على حركة الآخر فيكون دورا والثاني باطل لان الكلام في كيفية انتقال ذلك الجسم كما كلام في انتقال الجسم الاول فيلزم تدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البقية حركة جملة العالم وذلك معلوم البطلان لا يقل يتخلل ما وراءه ويتكاف ما قدومه لان المقدار زائد على الجسمية فلا يستحيل ان يزول من الجسم مقدار ويحصل عقبيه فيه مقدار آخر أزيد أو أنقص لانا نقول زوال مقدار وحصول آخر فرع وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع ولقائل أن يقول قد أقیم البرهان عليهم ما في قول (الفصل الثالث في الكيف الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة في أقسام أربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادات اما القسم الاول ففيه مباحث الاول في أقسامها الكيفيات المحسوسة ان كانت راحة سميت انفعاليات والانفعالات لا تنفعال الجسم عنها أولا ولا تاتابعه لانه مزاج اما بالشخص كملوثة العسل وجمرة الدم أو بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء وهي تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملوّسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى كيفيات أول التكيف البسائط بها أولا والخفة والثقيل والصلابة واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات وهي الالوان والاضواء والى المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم والى المشومات وهي الروائح) أقول لما فرغ من الفصل الثاني في مباحث الكم شرع في الفصل الثالث في مباحث الكيف الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة أى مقولة الكيف في أقسام أربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عنها بالاستعدادات ووجه انحصار الكيفيات اما أن تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس واللمس والسمع والبصر والذوق والشم وهي الانفعاليات والانفعالات أولا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وحينئذ اما أن تكون مختصة بذوات النفس وهي الكيفيات النفسانية أولا تكون مختصة بذوات الانفس وحينئذ اما أن تكون مختصة بالكميات وهي الكيفيات المختصة بالكميات أولا تكون مختصة بالكميات وهي الاستعدادات اما القسم الاول أى الكيفيات المحسوسة فقد رآه لانه أظهر أقسامها وذكروا فيه ستة مباحث الاول في أقسامها الثاني في تحقيق الملوّسات الثالث في تحقيق المبصرات الرابع في تحقيق المسموعات الخامس في تحقيق الطعوم السادس في تحقيق المشومات المبحث الاول في أقسام

الكيفيات المحسوسة الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت
انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجع سميت انفعالات وانما سميت الاولى
بالانفعاليات لوجهين أحدهما انها يحدث منها انفعال في الحواس عند الاحساس بها والثاني انها تحدث
تابعة للزاج اما بحسب النقص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان كل واحدة منهما تابعة للزاج الذي
لا يتحقق الا عند انفعال المواد واما بحسب النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة في النار
والبرودة في الماء وان لم يكن لا يحصل الا انفعال لكن من شأن نوع الحرارة ونوع البرودة أن يحدث أيضا
بالانفعال الذي هو المزاج وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم تسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها
بالانفعاليات بالوجهين لانها اسرع زوالها وقصر مدتها منعت اسم جذبها كما يقال للقليل انه ليس بشئ
وسميت باسم الامر الذي هو في التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا الاسم منقولا اليها بالمشابهة
والكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الكيفيات الاربع الكيفيات الاولى لتكيف البسائط العنصرية بها غير
خالصة عنها بخلاف سائر الكيفيات الملموسة ولا تسمى الملموسة أولا وبالذات بخلاف البواق فانها الملموسة
بتوسطها ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقيل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وانما تقدم البحث عن
الكيفيات الملموسة لانها اعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات تدركها ولا نجد جسم من الاجسام
خالصا عنها الى المبصرات وهي الالوان والاصوات والى المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات
وهي الطعوم والى المشعومات وهي الروائح ﴿ قال ﴾ (الثاني في تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من
أظهر المحسوسات وأبينها والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تصعد
اللطيف فاللطيف فينضم كل جزء الى ما يشاء كله بمقتضى طبيعته الا اذا كان الالتحام شديدا فتفقد
سبلانا ودوراننا ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال ما بينهما من التلازم والتعاضد كما في
الذهب أو تلييننا ان كان الكثيف غالبا في الغاية كالحديد أو تصعبا بالكثية ان كانت قوية واللطيف أكثر
والاشبه ان الحرارة الغريزية مغيرة للحرارة النارية وكذلك الحرارة الفاضة عن الكواكب وقيل هي
حرارة الجزء الناري المنكسر وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحرارة مسخرة
لنصفت العناصر الثلاثة وصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك لان الافلاك لا تقبل السخونة فلا تسخن
ولا تسخن ما يحاورها ﴿ أقول المبحث الثاني في تحقيق الملموسات الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة
فتبين عن التعريف بالحد والرسم ادلائي أظهر من المحسوسات لكن ربما تقرر الى التنبيه على مفهوم اسم
بعضها بسبب التباسه بالغير فاذكروه من خواصها لم يقصدوا بها تعريفها بل قصدوا بها بيان احكامها
والحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها وهما كقيمتان فعليتان تفعل الصورة بواسطتهما في
المادة والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة
التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثرت الحرارة فيه تصعد اللطيف
فاللطيف فان اللطيف لا تصعد من الحرارة كالهواء الذي هو اقرب من الارض والاقرب لا يتبادر
الى التصعيد قبل الابطاء فيتميز في الاجسام المختلفة الطبائع التي حدث المركب من التماسها فينضم عند
تفريق الاجزاء كل جزء الى ما يشاء كله بمقتضى طبيعته الا اذا كان الالتحام بين الاجزاء شديدا فالحرارة
تفيد سبلانا ودوراننا من غير تفريق ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال ما بين اللطيف
والكثيف من التلازم والتعاضد كما في الذهب فان الالتحام اذا كان شديدا لم تقو الحرارة على التفريق
فاذا مال اللطيف الى التصعيد جذبته الكثيف الى الانحدار فيحدث سبلان ودوران ويقيم الحرارة
تلييننا ان كان الكثيف غالبا في الغاية كالحديد وان كان الكثيف غالبا في الغاية لم تفقد الحرارة سبلانا
كما في الحجر وتفيد الحرارة تصعبا بالكثية ان قويت واللطيف أكثر من الكثيف كالنقط والاشبه

أن الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لأن حرارة النار معدومة للحياة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحياة وكذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة الجوز الناري المنكسر سورتمها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر الثلاثة الهواء والماء والأرض وصارت نيرانا بسبب حركات الأفلاك واللازم باطل لانا نقول الأفلاك لا تقبل السخونة فلا تسخن بذاتها فلا تسخن ما يحاورها من العناصر ﴿ قال (وأما البرودة فقيل هي عدم الحرارة ومنع بان المحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم والالكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة) أقول قيل البرودة هي عدم الحرارة ومنع بان البرودة محسوسة والمحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم والالكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة بل البرودة كيفية وجودية بينها وبين الحرارة تضاد لانهما وجودية ان تنواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طبعاً ﴿ قال (وأما الرطوبة فقال الامام هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال لا يقال فيكون العسل أرطب من الماء اذ هو ألصق منه لانه ينفصل بعسر وقال الحكماء هي كيفية توجب سهولة قبول التشكل وتركه وهي غير السيلان فانه عبارة عن حركات توجد في أجسام متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب كان سبباً لا واليبوسة مقابلة على الرايين) أقول وأما الرطوبة فقال الامام هي البلة الجارية على ظاهر الجسم المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه فالما أرطب والهواء ليس كذلك لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل أرطب من الماء اذ العسل ألصق من الماء لانا نقول العسل وان كان ألصق من الماء الا انه ينفصل بعسر والرطوبة مقتضية لسهولة الانفصال والماء كذلك فهو أرطب من العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهولة تركه والرطوبة غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات توجد في أجسام متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب لكان سبباً لا واليبوسة مقابل الرطوبة على التفسيرين فعلى الاول هي الجفافى وعلى الثانى هي الكيفية التي بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي الغريب وصعب الترك فاليبوسة مقابلة للرطوبة والجفاف مقابل البلة والرطوبة واليبوسة كقيمتان انفعاليتان فتجعلان المادة مستعدة لان تنفعل عن الغير بينهما تضاد ﴿ قال (وأما الخفة والثقيل فهما قوتان يحسن من محلهما بواسطة المدافعة صاعدة أو هابطة ويسميهما المتكلمون اعتماداً والحكماء ميلا طبيعياً وهو لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي لامتناع المدافعة عنه واليه ثم الميل قد يكون نفسانيا كاعتماد الانسان على غيره وقسربا كميل الحجر المرمى الى الفوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة كما في الحجر المرمى الى أسفل والانسان المنحدرو الى جهتين ان قسرناهما يوجب المدافعة لاهما ولذلك يختلف حل الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر) أقول ومن الكيفيات المموسة الخفة والثقيل وهما قوتان يحسن من محلهما بواسطة مدافعة صاعدة بالنسبة الى الخفة ومدافعة هابطة بالنسبة الى الثقل والمدافعة الصاعدة من المركوز الى الهابطة الى المركز والاول كما في الرق المنفوخ المسكن في الماء والثاني كما في الحجر المرمى الى أسفل ويسمى المتكلمون الخفة وانقل اعتماداً والحكماء يسمونهما طبيعياً والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل الطبيعي في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي فاما عن الحيز الطبيعي أو الى الحيز الطبيعي وكلاهما محال لامتناع المدافعة عن الحيز الطبيعي والالكان المطلوب بانطبع مهروباً عنه بالطبع ولا امتناع المدافعة الى الحيز الطبيعي لامتناع طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانياً بان يكون منبعثاً من نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد يكون طبيعياً بان

يكون منبعثا من نفس جسم غير ذي ارادة كفي الزق المنفوخ المسكن في الماء. وقد يكون قسريا بان يكون منبعثا عما هو خارج عن الجسم كبل الحجر المرمى الى فوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة طبيعي وقسري كفي الحجر المرمى الى أسفل فان فيه ميلًا طبيعيا وميلًا قسريا الى أسفل ولذلك كان حركته أسرع مما اذا تحرك بطبيعته وحده الى أسفل أو أحدهما طبيعيا والآخر قسريا كالانسان المنحدر من الجبل فان الميل الطبيعي والنفساني الى جهة أسفل قد اجتماعا فيه وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بالقوة التي توجب المدافعة لا بنفس المدافعة لان المدافعة الى الشئ الواحد وعنه دفعة واحدة محال ولذلك أي ولا جمل جواز اجتماع الميادين الى جهتين اذا فسرناه بما يوجب المدافعة يختلف حال الجريين المرميين الى فوق بقوة واحدة في السرعة والبطء اذا اختلفا في الصغر والكبر لان الميل الطبيعي في الحجر الكبير أعظم مما في الحجر الصغير وهو الى جهة غير جهة الميل القسري فتكون المعارضة من الحركة القسرية في الحجر الكبير أقوى فتكون حركته أبداً ولقائل أن يقول الميل هو العلة القريبة للمدافعة فلا تنفذ المدافعة عنه فلما اجتمع الميلان الى جهتين يلزم اجتماع المدافعة عن الشئ الى الشئ دفعة واحدة وهو محال وانما تكون حركة الجسم الكبير ابداً لان المعارضة فيه أكثر وذلك لان الطبيعة هي المعارضة للحركة القسرية وفي الجسم الكبير مثل ما في الجسم الصغير من المعارض وزيادة ﴿ قال ﴾ (والصلابة بممانعة الغاير واللين عدمها وقيل هما كيفيتان تقتضيانهما والملاسة والخشونة استواء وضع الاجزاء ولا استواء فها من مقولة الوضع الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين للوضع ﴿ أقول الصلابة بممانعة الغاير واللين عدم ممانعة الغاير فيكونان متقابلين تقابل العدم والملاسة وقيل الصلابة كيفية تقتضي عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها اقوام غير سيال فلا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا ينفرد بسهولة وانما يكون عدم قبول الغمز الى الباطن وعدم التفريق بسبب اليبوسة واللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها اقوام سيال فينتقل عن وضعه ويمتد كثيرا ويتفرد بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماككها بسبب اليبوسة فتكون الصلابة واللين من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قيل الصلب هو الذي لا ينفذ موز هناك أمور ثلاثة الاول عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث بقاء المقاومة وايس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق مقاوم وايس بصلاب فاذا الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو الانفعال وقيل اللين ما ينفذ غمز تحت الاصبغ فهناك أيضا أمور ثلاثة أحدها الحركة والثاني الشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير فتكون الصلابة واللين كيفيتين يكون للجسم بهما استعداد للانفعال وعدمه عن الشكل الخاص والملاسة استواء وضع اجزاء الجسم والخشونة عدم استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها نائبا وبعضها غائرا فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع اجزاء الجسم ولا استواءه فحينئذ يكونان من مقولة التكيف ﴿ قال ﴾ (الثالث في تحقيق المبصرات اما الالوان فهي اظهر من الماهية وهي مادية وقد قيل البياض يغفل من مخالطة الهواء بالاجسام الشفافة المتصغرة كفي الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج وكاس واد من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه واجيب بان ذلك قد يكون سبب حدوثها والبياض يوجد فيما لا يعقل فيه ذلك كالبيض المصنوع ولين العذراء فانما بعد الطبخ والانقراض بصران أنقل وأكثف فانه يجف بعد الابيضاض وهو دليل على قلة الهواء فيه والمشهور ان أصل الالوان هو الاسود والبياض والباقي يتركب منهما وقيل والحجرة والخضرة والصفرة وزعم الشيخ أبو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء لاننا لانفس بها في الظلمة وذلك اما لعدمها أو لمعارضة الظلمة والثاني باطل لان العدم لا يعوق فتعيب الاول والاعتراض عليه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصارها فلا ترى عنده عدمه ﴿ أقول المبحث الثالث في تحقيق المبصرات فغناها أوائل المبصرات وهي اني تكون مبصرة أولا وبالذات وهي اللون والضوء

أما الألوان فهي أظهر المحسوسات ماهية رهابية أي وجودا قال الامام اللون بانواعه يتصور تصورا أوليا فلا يمكن تعريفه بمحدول لا رسم والذي يقال من ان السواد هيئة قابضة للبصر والبياض هيئة مفرقة للبصر وكيف لان العقلة بيداهة عقولهم يدركون التفرقة بين السواد والبياض راما كون السواد قابضا للبصر والبياض مفرقا له فلا يتصورونه الا بنظر دقيق بعد معرفة السواد والبياض واستقراء أحوالهما فيكون تعريف السواد والبياض بهما غير يقا بما هو أخفى وقيل انه لاحقيقة لشي من الألوان أصلا والبياض يتخيل من مخالطة الهواء للجسام الشفافة المتصغرة جدا كافي الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج فانه لا سبب لبياض الثلج الا أن فيه أجزاء صغارا جديفة خالطها الهواء ونفذ فيه الضوء وكذا البلور المسحوق يرى أبيض لذلك فانا نعلم ان أجزاءها الصلبة عند الاجتماع لم يفعل بعضها عن بعض وموضع شق الزجاج يرى أبيض لذلك والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمق الجسم والحق ان السواد والبياض كقيمتين حقيقتين قائمتان بالجسم في الخارج وان ما جعل سببا لتخيلهما قد يكون سببا لحدوثهما في الخارج مع انه منقوض ببياض البيض المصلوق فانه يحس به ولا يعقل فيه ما ذكرناه بعد الصلوق صار كثيفا ولا يحس قبل الصلوق مع انه كان شفافا فان اختلاط الهواء بعد الصلوق منتهك لكونه أثقل والثقل دليل عدم مخالطة الهواء وكابن العذراء وهو دواء شبيه باللبن يحصل من خلط طبع فيه المراد اسخ حتى يخل فيه وصفي الى أن يبقى الخل في غايه الصفاء فان لبن العذراء يجف بعد الابيضاض وجفافه بعد الابيضاض دليل على قلة الهوائية فيه وعلى ان الارضية التي فيه بعد الابيضاض أكثر مما قبل والمنتهوران أصل الألوان السواد والبياض وباقي الألوان يتركب من السواد والبياض وقيل أصل الألوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم الشيخ أبو علي ان وجود الألوان مشروط بالضوء وأن اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعد لقبول اللون الخاص به عند تحقق الضوء واحتج عليه باننا لا نحس بالألوان في الظلمة وعدم الاحساس باللون في الظلمة اما لعدم الألوان أو لمعاوقة الظلمة عن الاحساس والثاني باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم لا يعوق فتعين الاول والاعتراض على هذا الاحتجاج بانه لم لا يجوز أن يكون الضوء شرط ابصار الألوان فلا نرى الألوان عند عدم الضوء بسبب فقد الشرط لا بسبب معاوقة الظلمة والحق ان اختلاف الألوان بحسب شدة الضوء وضعفه مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقته مخالفة لحقيقته اللون الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء انتهى اللون الاول المتغير بالحقيقة فاللون الثاني وحدث اللون الثاني ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة اذ يمنع تحقق حصص الجنس عند انتفاء الفصل فيحدث من هذا أن الضوء شرط وجود اللون ﴿ قال ﴾ فرع الألوان قد تو جد شديدة اذا كانت صرفة وضعيفة اذا اختلط بها أجزاء صغارا تضادها اختلاطا لا يتميز معه ﴿ أقول الألوان قد تو جد شديدة اذا كانت صرفة كالسواد الذي لم يختلط به شيء من أجزاء البياض وغيره من الألوان وقد تو جد ضعيفة اذا اختلط بها أجزاء صغارا تضادها اختلاطا لا يتميز في الحس بعضها عن بعض كما اذا اختلطت الأجزاء البيض بالأجزاء السوداء اختلاطا لا يتميز معه في الحس فيرى هذا السواد أقل سوادا من السواد الذي لا يكون كذلك ولما كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة كانت مراتب قوة السواد وضعفه كثيرة ﴿ قال ﴾ واما الاضواء فقبل انها أجسام شفافة تنفصل عن الماضي لانها متحركة بدليل التحذارها عن الكواكب وانعكاسها وكل متحرك جسم واجب بمنع الصغرى ودليلها ما عورض بانها لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها التحركت الى جهة واحدة وأيضا لو كانت اجساما وكانت محسوسة ستتر ما تحتها فكان الاكثر ضوءا أكثر ستر او واقع بخلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وقيل هو اللون ومنع بانه قد يحس به دون اللون كالبلور اذا كان في ظلمة ثم ان منها ما هو أول وهو الحاصل من مقابلة الماضي ولذاته ويسمى ضياءا ان قوى وشعاعا ان ضعف وما هو ثان وهو الحاصل من مقابلة الماضي بالغير كالحاصل على وجه الارض وقت

الاسفار وعقيب الغروب ومن مقابلة القمر ويسمى نوراً وظلالان حصل من مقابلة الهواء المتكيف به وانما لم يحس به كايحس بالجدار المضي اضعف لونه والذي يترقق على الاجسام يسمى لمعانا فان كان ذاتيا يسمى شعاعا كاشعاع الشمس والابر بقا كالمراة والظلمة عدم النور وهما من شأنه الضوء وقيل هي كيفية تمنع الابصار ومنع بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقربه وما حولها ولقائل ان يقول المانع ظلمة تحيط بالمرئي لا بالرأى) أقول اختلفوا في أن الضوء جسم أولا فذهب المحققون الى أن الضوء ليس بجسم بل هو كيفية مبصرة وقبل ان الاضواء اجسام شفافة تنفصل عن الماضي لانها متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام اما الكبرى فيبينة واما الصغرى فلان الاضواء منحدرة من الماضي ومنعكسة عما يقابل الماضي لذاته الى غيره وكل منحدر ومنعكس متحرك اوجب بمنع الصغرى بان لا نسلم ان الاضواء متحركة قوله لانها منحدرة ومنعكسة قلنا لا نسلم ان الضوء منحدر ومنعكس بل الضوء يحدث في قاذبة المقابل دفعة لكن لما كان حدوده من شئ حال أو شئ في مكان مقابل سبق الى الوهم انه منحدر ومنعكس وعرض الدليل المذكور بان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بقتضي طباعها ان كانت متحركة الى جهة واحدة لا امتناع الحركة بالطباع الى جهتين وأكثر فالاختصاص الاستضاءة الامن تلك الجهة وليس كذلك لان الاستضاءة حاصلة من جهتين أو أكثر وايضا لو كانت الاضواء اجساما فان كانت محسوسة مبصرة سترت ما تحتها فكان الاكثر ضوءا أكثر ستر ما تحتها والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون سائر ما تحته وكما ازداد الضوء كان ما تحتها أظهر وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل فان الحس يكذبه وفيه نظرقانه لا يلزم من كون الضوء محسوسا كونه سائرا ما تحتها فان كثيرا من الاجسام المحسوسة لا يكون سائر ما تحتها مثل الزجاج الملون والاولى ان يقال لو كان الضوء جسميا يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم المقابل للضوء عند حصول الضوء فيه واللازم باطل وقيل الضوء هو اللون ومنع بان الضوء قد يحس به دون اللون كفي البور اذا كان في ظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون ولان الضوء لو كان نفس البياض مثلا كان البياض لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشارك في البيضاوية واللازم باطل لان السواد والبياض قد يشاركان في الضوء مع اختلافهما في الماهية ثم ان الاضواء منها ما هو ضوء أول وهو الحاصل في الجسم من مقابلة الماضي لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى ضياء ان قوى وشعاعا ان ضعف ومن الاضواء ما هو ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابلة الماضي بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس فانه صار مضيا بالهواء الذي صار مضيا بالشمس وكالضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ويسمى الضوء الثاني نوراً ويسمى الضوء الثاني ظلالا ان حصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء الذي صار مضيا بالشمس قوله وانما لم يحس به اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخول ان الظل لو كان ضوءا لاحتس به كايحس بضوء الجدار المضي لمقابلة الشمس تقرير الجواب انما لم يحس بالظل كايحس بضوء الجدار المضي بمقابلة الشمس اضعف الظل فان الظل وان كان ضوءا لكنه ضعيف والضوء الضعيف لا يحس به قوله لضعف لونه اشارة الى هذا الضوء الذي يترقق على الاجسام يسمى لمعانا واللمعان ان كان ذاتيا يسمى شعاعا كاشعاع الشمس وان لم يكن لاما كان ذاتيا يسمى بقا كالمراة والظلمة عبارة عن عدم النور رأى عدم الضوء عما من شأنه الضوء فان الشئ الذي انتفى عنه الضوء صار مظلما فيكون الظلمة عدم ما يكتسبه الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار ومنع بانه لو كان الظلمة كيفية مانعة للابصار لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقربه ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الابصار واللازم باطل ولقائل ان يقول الظلمة التي تحيط بالمرئي هي المانعة عن الابصار لا الظلمة المحيطة بالرأى قال (الرابع في تحقيق السموعات الحروف كصفات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن بعض في الثقل والخفة وهي تنقسم الى مصوتة وهي حروف المد واللين والى مصوتة وهي ما عداها والمثله هو ان السبب الاكثر للصوت غوج الهواء بقرع أو قلع

عنيف وان الاحساس به يتوقف على وصول الهواء الى الصمخ لانه يميل بهبوب الريح ويتخلف عن مشاهدة السبب كافي ضرب الفأس ولانه لو وضع طرف انبوبة على صمخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره وانه محسوس به في الخارج والامعاء لم تبهته والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل أو جسم أملس) أقول المبحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي الاصوات والحروف وهما غنيتان عن التعريف بخلاف ما هيتهما والحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بها بعض الاصوات عن بعض آخر بإشارته في الخفة والثقيل يتميز في المسموع استرنا بابقيد الاخير عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت الملائم وغير الملائم فان كلامهم ما قد عرغن له هيمنة يتميز بها عن صوت آخر وهو مله في الخفة والثقيل لكن ليس يتميز في المسموع لان الطول والقصر والملائمة وعدمها ليست بمسموعة اما الطول والقصر فلا يمان الكمييات وهي غير مسموعة واما الملائمة وعدمها فلا يمان مطبوعان والاولى ان يسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفا لا الكيفية نفسها والحروف تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها كالفتح للالف والضم للواو والكسر للياء كما هو وهي ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها حينئذ ساكنة ولا يمكن الابتداء بها ساكن الى مضمة وهي ما عداها أي ما عدا حروف المد واللين مثل التاء والطاء وغيرهما ويمكن الابتداء بها والمشهور ان السبب الاكثر للصوت هو تموج الهواء بقرع أو بقلع عنيف وليس التمرج عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بان يكون الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصمخ بل التمرج عبارة عن أمر يحدث في الهواء بصدده بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التمرج سببه القرع وهو احساس عنيف أو القلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يمرج الهواء الى أن ينقلب من المسافة التي سلكها القارع أو القالع الى جنبها بعنف شديد يلزم منه انقياد الهواء المتباعد منه لتشكيل والتمرج الواقعين هنالك والقرع والقلع اللذان هما سبب التمرج الذي هو سبب قرب للصوت مشروط بالمقاومة لا الصلابة فان قوع الماء بشئ يحدث الصوت مع عدم الصلابة وقلع ثمن من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتمرج الحامل للصوت الى الصمخ لان صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب الى جانب عند هبوب الريح ولان الاحساس بالصوت قد يتخلف عن مشاهدة السبب كافي ضرب الفأس فانا اذا رايته من البعيد من يضرب الفأس على الخشبة شاهدنا الضرب قيل سماع الصوت ولان من اتخذ أنبوبة طويلة ووضع أحد طرفيها على فم وطرفها الآخر على صمخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان ولم يسمع غيره والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج أي موجود في تموج الهواء الخارج عن الصمخ وقيل ان الصوت لا وجود له في الهواء المتمرج الخارج عن الصمخ بل انما يحدث الصوت في السامعة عند ملاسة الهواء المتمرج عند بلوغه الى الصمخ وردها بانه لو كان كذلك لما علمنا جهته كما اننا لم ندرك الملموس الاحال وصوله البنالم ندرك باللمس ان الملموس من أي جهة وصل اليه والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل أو جسم أملس فان الهواء اذا تموج وقارمه مصادم كجبل أو جدار أملس بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيمنة تموج الهواء الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى  قال ((الحامس في تحقيق الطعوم الجسم اما أن يكون كثيفا أو لطيفا أو معتدلا أو الفاعل فيه اما الحرارة أو البرودة أو المعتدل بينهما فيفعل الحار في الكثيف حرارة وفي اللطيف حرارة وفي المعتدل ملوحة والبرودة في الكثيف عفوصة وفي اللطيف جوصة وفي المعتدل قبضا والمعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل نفاهة وقد يطلق التفة على ما لا طعم له أو لا يحس بطعمه كالتحاس فان لا يتخلل منه ما يتخالط اللسان اشدة تكانفه فيحس به وقد يجتمع طعمان كالمرارة والقبض كافي الحوض وبسمى البشاعة والمرارة والملوحة كافي السجدة

ويسمى الزعوفة) أقول المبحث الخامس في تحقيق الطعوم وهي تسعة باعتبار القابل والفاعل فإن الطعم له جسم حامل له وهو ما لطيف أو كثيف أو معتدل بين اللطافة والكثافة وله فاعل وهو ما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة فتفعل الحرارة في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة وتفعل البرودة في الكثيف العفوصة وفي اللطيف الجوضة وفي المعتدل بين اللطافة والكثافة القبض وتفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة والتفه يطلق على معنيين مختلفين أحدهما ما لا طعم له حقيقة والثاني ماله طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة كثافته ولا يتحل منه شيء بخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس والحديد فإنه لا يتحل منه ما يتخالط اللسان فيحس بطعمه لشدة كثافته ثم إذا احتبل في تحميل أجزائه وتلطيفها أحس منه بطعم والتفاهة بهذا المعنى هي التي عدت من الطعم لا الأول وأعلم أن التسعة مفردات الطعوم هي هذه وقد يجمع في الجسم الواحد طعمان أو أكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة أما اجتماع الطعوم فكاجتماع المرارة والقبض في الحوض ويسمى البشاعة والحضض بضم الحاء والضاد الأولى وقههادواء وهو نوع من الاشتنان وكاجتماع المرارة والملوحة في السبعة ويسمى الزعوفة وأما اجتماع الأكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان ﴿ قال ﴾ (السادس في المشهورات الروائع الموافقة للمزاج تسمى طيبة والمخالفة له تسمى منته وقد يقال رائحة حلوة وحامضة باعتبار ما يقارنهما وليس لأنواعها أسماء خاصة وسبب الاحساس بها وصول الهواء المتكثف به إلى الخيشوم وقيل المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذي الرائحة) أقول المبحث السادس في المشهورات وهي لروائع المذكورة بالشم ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة الموافقة والمخالفة قال روائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والروائح المخالفة للمزاج تسمى منته وقد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنهما من الطعوم وسبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المتكثف بالرائحة إلى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذي الرائحة إلى الخيشوم وهو بعيد فإن المسلك اليسير استحبال أن يتحلل منه أجزاء يحصل منها رائحة منتشرة انتشاراً في مواضع كثيرة كل واحدة منها مثل الرائحة التي أحس بها أولاً ﴿ قال ﴾ (وأما القسم الثاني أعنى الكيفيات النفسانية فهي الحياة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الأفعال كالقدرة والإرادة فما كانت منها رائحة سميت ملكة وما ليس كذلك سميت حالاً وبيانها في مباحث الأول في الحياة وهي قوة تنبع الاعتدال النوعي وتقبض عنها سائر القوى واستدل الحكيم على مغايرتها اقوى الحس والتغذية بأن عضو المفلوج حي وليس بحساس والعضو الذابل حي وليس بمتغذ والنباتات بعكسه ومنع بأن عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة بل وازان بمنعها عنه عائق لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل لأنه لو سلم لزم أن لا يطلق لفظ القوة عليه لاعدمه وبيان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالذات وقد شرطها الحكيم والمعتزلة بالبنية ومنع بأنهما الوفاقتان بالمجموع وانحدت كان الواحد حالاً في محال وهو محال وإن تعددت كان كل واحد مشروطاً بالآخر فيلزم الدور وفيه نظر والموت عدم الحياة عما من شأنه هو وقيل هي كيفية تضاد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والعدم لا يخلق ومنع بأن المعنى بالخلق التقدير) أقول لما فرغ من القسم الأول من الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني أعنى الكيفيات النفسانية وهي الحياة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الأفعال كالقدرة والإرادة فما كانت من الكيفيات النفسانية رائحة سميت ملكة وما ليست كذلك أي ما ليس برائحة سميت حالاً والاختلاف بين الملكة والحال بالعارضات المفارقة كلسوخ وعدمه لأن الكيفية النفسانية أول حدوثها تسمى حالاً ثم هي بعينها تصبح ملكة والأمر المختلف بالفصول يمتنع أن يتقلب بعضها إلى بعض وبيان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث الأول في الحياة الثاني في الادراكات الثالث في القدرة والإرادة الرابع في اللذة والألم

الخامس في الصحة والمرض المبحث الاول في الحياة والحياة قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض عنها
 سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال النوعي أن يكون لنوع ما مزاج هو أصل المزاج بالنسبة
 اليه وقد رسم الحياة بأنها قوة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج واستدل الحكيم أبو
 علي على مغايرة الحياة لقوى الحس والتغذية بأن العضو المفلوج حي لأنه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد
 وليس بحساس فتكون الحياة غير قوة الحس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ ضرورة كونه ذابلا والنبات
 مغتذ وليس بحي فتوجد الحياة بدون قوة التغذية وتوجد قوة التغذية بدون الحياة فتكون الحياة غير
 قوة التغذية ومنع قول الشيخ بأننا لانسلم ان الحياة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية قوله العضو المفلوج
 حي وليس بحساس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ قلنا عدم الاحساس وعدم التغذية لا يقتضي عدم
 قوة الحس وعدم قوة التغذية بل هو أن تكون قوة الحس والتغذية موجودة ويمنعها عن الاحساس
 والتغذية عائق لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل لا بالقوة وحينئذ يكون العضو المفلوج والعضو الذابل ليس
 فيهما قوتنا الحس والتغذية ضرورة عدم تأثيرهما بالفعل لا نأقول لانسلم ان القوة ما يؤثر بالفعل بل
 القوة مبدأ الفعل أعم من أن يكون مؤثرا بالفعل أولا ولو سلم ان القوة عبارة عما يؤثر بالفعل لزم ان
 لا يطلق لفظ القوة على ذلك الشيء الذي من شأنه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا يلزم من ذلك عدم ذلك
 الشيء ومنع أيضا ان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالحقيقة والذات فلا يلزم من مغايرة غاذية
 النبات للحياة مغايرة غاذية الحيوان للحياة وقد شرط الحكماء والمعتزلة الحياة بالبنية الصالحة وخالفهم
 باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط للحياة والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم المركب من
 العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط الحياة وعند المتكلمين البنية عبارة
 عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من أقل منها قال الحكماء الحياة مشروطة باعتدال المزاج
 وبالروح وهي أجسام لطيفة تتولد من بخارات الاخلط سارية في عروق تنبت من القلب وهي التي
 نسمي بالشرابين واعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية ومنع كون الحياة مشروطة بالبنية
 واستدل على امتناع اشتراط الحياة بالبنية بان الحياة ان قامت بمجموع أجزاء البنية وانحدت الحياة كان
 العرض الواحد حالا في محال متكررة وهو محال وان تعددت الحياة بان يكون في كل جزء من البنية حياة
 على حدة كان قيام كل واحدة منها مشروطة بقيام الاخرى بجزء آخر والام تكن البنية الصالحة شرطاً في
 الحياة واذا كان مشروطا يلزم الدور وهو محال وفيه نظرفان الحياة الواحدة قائمة بمجموع الأجزاء
 من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكررة والموت عدم الحياة عما من شأنه الحياة
 والاولى ان يقال عدم الحياة عما وجدت فيه الحياة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والمملكة وقيل الموت
 كيفية تضاد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والعلم لا يخفى ومنع بان المعنى بالخلق التقدير ولا يجب
 كونه وجودا بالان العدمي مقدر أيضا قال (الثاني في الادراكات وهي اما أن تكون ظاهرة كالاحساس
 بالمشاعر الخمس واما باطنة وهي تنقسم الى تصورات وتصديقات والتصديق اما أن يكون جازما أولا والاول
 اما أن يكون بموجب أولا والثاني التقليد والاول اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو الاعتقاد أولا وهو
 العلم والثاني اما أن يكون متساوي الطرفين فهو الشك وان لم يكن فالراجح ظن والمرجوح وهم والتصور هو
 وجود صورة المعالوم في العالم والذي يدل على وجود هذه الصورة في العقل اننا نتصور المعدوم ونميزه عن
 غيره فميز لا يتحقق الا بعد الثبوت وليس هو في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بأنه يجب كون
 الذهن حارا باردا مستقيما مستديرا معا عند تصورها والحق انهم ان قصدوا بالصورة ما يتسببه التخييل
 في المرأة فصح وان أرادوا ما يشارك الخارج في تمام الماهية فباطل لانها عرض والمتصور قد يكون
 جوهر او الشيء قد يتصور نفسه فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع المتلين لا يقال العاقل والمعتق واحد لان
 العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة وهو أعم من الذي حضر عنده ما يغيره لان حضور الشيء عند

نفسه محال وقيل نعاق خاص بين العالم والمعلوم في متعدد متعدد المعلومات وبشكل يعقل الشيء نفسه وقيل
صفة توجب العالمية وهي حالة اتعاق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد بتعدد المعلومات أقول المبحث
الثاني في الادراكات غنى عن التعريف لانه من الوجدانيات والوجدانيات أنفسها حاصلة
عند النفس وحصول نفس حقيقة الشيء أقوى في التصور من حصول الشئ والمثال فلهذا كانت
الصفات النفسانية والوجدانيات أقوى في التصور من الامور الخارجية عن النفس فان تصور الصفات
النفسانية بحصول حقيقة او تصور الامور الخارجية عن النفس بحصول مثالها وصدق البديهي على
التصور وصدق اللازم البين الذي يحصل جزم العقل بصدقه على الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم فان
صدق البديهي على التصور ليس صدق الذاتي ولا صدق لعرضي المفارق ولا صدق اللازم بوسط فان
الشيء اذا كان متصورا بالبداية يلزم من تصوره وتصوره معنى البديهي جزم العقل بانه بديهي من غير
احتياج الى وسط فلا يتوقف على برهان بل قد يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع للعقل صارف له عن
مقتضاه فيحصل اضطراب في ثقلات العقل بسببه فيحتاج الى تنبيه يخلص عن شوب التوهم الى
صرف التعقل فالمدكور على سبيل التنبيه وان كان على صورة البرهان لا يناقض ولا يعارض نعم قد
تقصير قوة المنبه من ايراد التنبيه على وجه مستقيم فينتوقف على قوة بيان حاصل بحسب أصل الفطرة أو
بالكسب وقد يقصر فهم المنبه عن تفهم المراد من تنبيهه فينتقل الى تنبيه آخر حتى يتنبه الالهم الان
يقصر مظانها فينبغي ان يجر فكل مبدع لما خلق له قال الشيخ في الاشارات ادراك الشيء هو أن يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك بشاهد ما يدرك هذا تعريف للدرك بحسب اللفظ ولذلك لم يتعاش فيه
عن ايراد المدرك ولم يلزم من أخذ المشتق في تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاخفى لان تعيين
مدلول الادراك يكون بامر مختص به غير شامل لاسائر الصفات النفسانية وهو تعييل الحقيقة على وجه
المشاهدة ولم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى وهذا التعريف تعيين للمعنى
المسمى بالادراك الذي يشترك فيه التعقل والتوهم والتخييل والاحساس والشيء المدرك اما نفس المدرك
أو غيره وغيره اما غير خارج عنه أو خارج عنه والخارج عنه اما مادي أو غير مادي فهذه اقسام أربعة
والاولان منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك والاول بدون حلول والثاني بالحلول
والاخير ان لا يكون ادراكهما بحصول نفس الحقيقة لخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان
الادراك مستفاداً من الخارج جسيماً أو الخارج جسيماً مستفاداً من الادراك والثالث ادراكهما بحصول
صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى انتزاع عن المادة ضرورة كونه غير مادي
فقوله هو أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك متناول للجميع يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر
منتصباً عنده بنفسه أو بمثاله فالانتصاب بنفسه يتناول الاولين ويمثاله يتناول الاخيرين وقوله عنده
أعم من أن يكون بالحلول فيه أوفى آله أو بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها والادراك
يعرض له اضافتان احدهما الى ذى الادراك والاخرى الى المدرك فلهذا تعرض لذكرهما في التعريف
وبسبب عروض الاضافتين يكون المدرك والمدرك متضابقيين والادراك ينقسم الى ادراك بغير آلة
بان يكون المدرك بذاته يدرك والى ادراك بالآلة وللتنبيه على القسمين ذكر قوله بشاهد ما يدرك فان
كان يدرك بغير آلة فبما يدرك هو ذات المدرك فيشاهد الذات وان كان يدرك بالآلة فبما يدرك هو الآلة
فيشاهد الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فقط فيندفع ما قبل المشاهدة نوع من الادراك فتكون أخص
منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم منه ان تكون الآلة هي المدركة أيضاً فان قيل
الحضور فقط عندما يدرك غير كاف في الادراك فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت اليه النفس
لا يكون مدركاً قلنا الادراك ليس حضور الشيء عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك لحضوره
عند الآلة ان كان ما يدرك الآلة لان يكون حاضراً من بين احدهما عند المدرك والاخرى عند

إلا لفانفس هي المدركة ولكن بواسطة الحضور عند الالة ان كان ما به يدرك الالة والحضور عند
 المدرك علم من قوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك والحضور عند الالة علم من قوله بشاهاها
 ما به يدرك ثم الادراكات اما ان تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والبصر والسمع والشم
 والذوق واما ان تكون باطنة كالتعقل والتوهم والخييل والادراكات الباطنة منقسمة الى تصورات
 وتصديقات وذلك لانه لا يتخلو اما ان لا يلحق الادراك حكم أو يلحقه حكم والاول هو التصور والثاني هو
 التصديق وقد اشير في صدر الكتاب الى ان قسمة التعقل الى التصور والتصديق لا تقتضي عدم انقسام
 غير التعقل من الادراكات الى التصور والى التصديق ثم التصديق اما ان يكون جازما أى مانعا
 احتمال النقيض أو لا يكون جازما والاول أى الجازم اما ان يكون لموجب أى لدليل أو لا يكون لموجب
 الثاني أى الذى لا يكون لموجب هو التقليد والاول أى الذى يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه النقيض
 بوجه سواء كان فى الخارج أو عند الذات كترتيب تشكيل مشكل وهو الاعتقاد أو لا يقبل متعلقه النقيض
 لافى الخارج ولا يتشكل مشكل وهو العلم والمراد بالمتعلق النسبة الثبوتية بين طرفي التصديق أى المحكوم
 عليه وبه التى يرد عليها الايجاب والسلب والثاني أى التصديق الذى لا يكون جازما ان كان متساوى
 الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوى الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم والتصورى أى تصور
 الشئ الخارج عن النفس هو وجود صورة المعلوم عند العالم الذى يدل على وجود هذه الصورة فى العقل
 انما تصور المعلوم وتبينه عن غيره غير متعين لا يتحقق الامع الوجود وليس للمعلوم وجود فى الاعيان فتعين
 ان يكون فى الذهن واعتراض عليه بانه لو كان التصور وجود صورة المعلوم فى العالم لموجب ان يكون الذهن
 حارا باردا مستقيما مستديرا معا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة والحق انهم
 ان ارادوا بالصورة ما يشبه المتخيل فى المرة فيحتمل ان يكون التصور وجود صورة المعلوم عند العالم فانه
 حيثئذ يكون التصور هو وجود مثال المعلوم فى العالم والمثال غاير فى كثير من الاحكام لماله المثال واذا كان
 كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا باردا مستقيما مستديرا وانما يلزم ذلك لو كان تصور الحرارة
 والبرودة والاستقامة والاستدارة هو حصول نفس ما هيئاتها ليس كذلك بل الحاصل مثالها وان ارادوا
 بالصورة ما يشارك الخارجى فى تمام المشابهة فباطل لان الصورة عرض لانها موجودة فى موضوع
 والمتصور قد يكون جوهر اكل اجسام وأنواعها قوله والشئ قد يتصور نفسه اعتراض آخر على ان
 التصور هو وجود صورة المعلوم فى العالم نقيرا لاعتراض ان التصور لو كان وجود صورة المعلوم فى
 العالم لزم اجتماع المثليين واللازم باطل فاللزم مثله بيان الملازمة ان الشئ قد يتصور نفسه كتصور
 أنفسنا فلو كان التصور وجود صورة المعلوم فى العالم للزم من تصور الشئ نفسه وجود صورة الشئ
 فى نفسه فيحصل فيه مثله فيلزم اجتماع المثليين لا يقال الشئ اذا تصور نفسه يكون العاقل والمعقول
 واحدا فان العاقل هو الذى حضر عنده ماهية مجردة وهو اعم من الذى حضر عنده ما يغيره أو ذاته فاذا
 تصور الشئ نفسه لم يلزم اجتماع المثليين لانا نقول حضور الشئ عند نفسه محال بالضرورة فلا بد من
 اجتماع المثليين أو القول بان التصور ليس وجود صورة المعلوم فى العالم وقيل ان العلم امر اضافى وهو
 تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتمتع العلم بتعدد المعلومات كتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وقيل
 العلم صفة توجب العالمية والعالية حالة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات
 اذ لا يلزم من تعلق الصفة بأمر متكرر تكرار الصفة اذ يجوز ان يكون لشي واحد تعلقات بأمر متعددة
 واعلم ان علم الله تعالى بذاته نفس ذاته فالعالم والمعلوم والعلم واحد وهو الوجود الخاص وعلم غير الله تعالى
 بذاته وبمجاليس خارجا عن ذاته هو حصول نفس المعلوم فى العلم بذاته العالم والمعلوم واحد والعلم وجود
 العالم والمعلوم الوجود ذاته فى الممكنات فالعلم غير العالم والمعلوم والعلم بمجاليس خارجا عن العالم من أحواله
 غير العالم والمعلوم أيضا غير العالم فيحقق فى الاول أمر واحد وفى الثاني اثنان وفى الثالث ثلاثة

والعلم بالشيء الذي هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فيتحقق في أربعة أمور
 عالم ومعلوم وعلم وصورة فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم ففي العلم بالاشياء الخارجية عن العالم صورة
 وحصول تلك الصورة وضافة الصورة الى الشيء المعلوم وضافة الحصول الى الصورة وفي العلم بالاشياء
 الغير الخارجة عن العالم حصول نفس ذلك الشيء الحاصل وضافة الحصول الى نفس ذلك الشيء ولا شك
 ان الاضافة في جميع الصور عرض لانها لا تكون موجودة في موضوع واما نفس حقيقة الشيء في العلم
 بالاشياء الغير الخارجة عن العالم تكون جوهران كان المعلوم ذات العالم لانه حينئذ تكون تلك الحقيقة
 موجودة لافي موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم حال العالم لانه حينئذ
 تكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فتكون عرضا واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجية عن العالم
 فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلاشك ضرورة صدق حد العرض عليه
 فانها تكون موجودة في موضوع وان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهر فعرض ايضا لكن فيه
 شبهة اما انه عرض فلا صدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذي هو جوهر جوهرية صفة
 ذاتية قياسية من حيث هي جوهر وماهيته من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية منه لان انتساب
 الماهية الى الوجود الذهني والخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية واذا كانت ماهية المعقول
 محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث هي لذاتها جوهر تكون الصورة العقلية ايضا جوهر
 فلا تكون عرضا اذ يمنع ان يكون الشيء الواحد بعينه جوهر او عرضا الجواب اننا لم ان الماهية من
 حيث هي محفوظة في الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي
 لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية قلنا لم ذلك ولكن لاننا لم ان المنتسب الى الوجود الذهني هو ماهية
 المعلوم بل شجها ومثالا واشجع والمثال لذلك الشيء مغاير له وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من
 الشيء في العقل هو عين الشجع واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية
 ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهر او عرضا واما الحصول
 سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم او حصول نفس الشيء المعلوم فهو من حيث انه حصول شيء ليس
 بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لافي موضوع أو في موضوع
 لانه بهذا الاعتبار وجود لا ماهية ذات وجود و باعتبار ان الوجود ايضا في نفسه مفهوم عرض له وجود
 في العقل يكون عرضا لانه حينئذ يصدق عليه حد العرض اذ يصدق عليه انه موجود في موضوع هكذا
 ينبغي ان يتصور العلم حتى تدفع الشبهات الواردة عليه **قوله** (فروان على القول بالصورة الاولى الصورة
 العقلية تفارقها الخارجية في انها محسوسة وممتانة وممتعة الحلول في مادة ما هي اصغر منها ومنفعة
 يحدث ما هو اقوى منها الثاني الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية في نفسها فانها صور جزئية
 في نفوس جزئية بل لان المعلوم بها كلي أولان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع سواء والعلم
 اجمالي يتعلق بامور متعددة باعتبار امر شامل لها وتفصيلي يتعلق باعتبار كل واحد منها وفعلى وهو
 كما تصورت فعلا ففعلاته وانفعالي كما اذا شاهدت شيئا ففعلته **قوله** (أقول فروان على القول بان العلم هو
 حصول صورة المعلوم في العالم الاول ان الصورة العقلية أي المجردة عن الغواشي الغريبة والواحد
 المادية التي لا يلزم ماهية الشيء عن ماهيته الحاصلة في العقل تفارقها الصورة الخارجية جبهة المقترنة
 بالواحد المادية في ان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج وممتانة لان المادة اذا حلت فيها صورة
 امتنع ان يحل فيها حينئذ صورة اخرى مثلهما في ان الصورة الخارجية ممتنة الحلول في مادة ما هي اصغر
 منها في ان الصورة الخارجية جبهة مندفة يحدث صورة هي اقوى منها كافي الكون والفساد بخلاف
 الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير ممتانة فانه يجوز ان تحل في القوة العاقلة صور متعددة معا وغير
 ممتنة الحلول فيها فان الصورة الصغيرة والكبيرة يجوز حلها في العاقلة والصورة العقلية غير مندفة

بحلول ما هو أقوى منها في العاقلة الفرع الثاني ان الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية في نفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفوس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية بل الصورة العقلية كلية لان المعلوم بها كلى مثلاً صورة الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلى لانه صالح لان يكون مشتركين كثيرين أو الصورة العقلية كلية لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع على السواء على معنى انه اذا سبق الى النفس أى واحد من تلك الافراد تقع عنده هذه الصورة العقلية واذا سبق واحد فتأثرت النفس منه بهذه الصورة لم يكن للمعدة تأثير في النفس بصورة أخرى ولو سبق الى النفس غير الذي فرض أولاً فالأصل منه هو تلك الصورة بعينها فالصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلى والعلم اجمالى يتعلق بامور متعددة باعتبار شاملها هو مبدأ تفصيل تلك الامور كما اذا علمت مسألة ثم غفلت عنها ثم شئت عنها فانه يحضر عندك حالة بسيطة هي مبدأ تفصيل تلك الامور وتفصيل يتعلق باعيان كل واحد من تلك الامور كعلمك باجزاء الماهية المركبة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها عن بعض في العقل فاذا كان الكل متصورا بوجوه شامل للجميع على أن يكون وجود الجميع واحداً يكون العلم بالاجزاء اجمالاً وبالأجزاء العلم فعلى بان تسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سبباً لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا تصورت شيئاً فقلته كما اذا شاهدت السماء فتستفيد صورة السماء ﴿ قال ﴾ (مقدمة للنفس أربع مراتب الاولى استعداد العقل ويسمى العقل الهولانى والثانية ان تحصل البدييات باستعمال الحواس في الجزئيات وهى العقل بالملكة التى هى مناط التكليف والثالثة ان تحصل النظريات بحيث يتمكن من استحضارها ويسمى العقل بالفعل الرابعة ان يستحضرها ويلتفت اليها ويسمى العقل المستفاد أقول ختم مباحث الادراكات بمقدمة في مراتب النفس التى تصير بحسب تكميل جوهرها عقلاً بالفعل وهى أربعة مراتب المرتبة الاولى استعداد العقل وهى قوة استعدادية من شأنها ادراك المعقولات الاولى وتسمى العقل الهولانى تشبيهاً بالهولانى الاولى الحالية فى ذاتها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهى حاصلة للجميع افراد الانسان فى مبدأ نظرهم والثانية قوة أخرى تحصل لها عند حصول البدييات باستعمال الحواس فى الجزئيات تنبأ لا كتناسل الأفكار اما بالفكر أو بالحس ويسمى العقل بالملكة وهى مناط التكليف والثالثة هى القوة التى بها ان تحصل النظريات المفروغ عنها كالمشاهدة متى شئت من غير افتقار الى اكتساب وتسمى العقل بالفعل والرابعة كمال وهو ان يستحضرها ويلتفت اليها مشاهدة متمثلة فى الذهن وتسمى العقل المستفاد ﴿ قال ﴾ (الثالث فى القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة وهى ميل بعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر وقيل القدرة مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وقادراً الفلكية عند من يجعلها شاعرة على الاول والنباتية على الثانى والقوة العنصرية خارجة عنها وهى غير المزاج لانه من جنس الحرارة والبرودة وتأثيره من جنس تأثيرهما والقدرة البت كذا وكذا والقوة مبدأ الفعل مطلقاً وقديقال لا مكان الشئ مجازاً والخلق ملكة تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سبق روية والفرق بينه وبين القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء ومن منع ذلك أراد بها القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولهذا زعم ان القدرة مع الفعل والمجبة ترادى الارادة فعبارة الله تعالى لعباده ارادة كرامتهم ومحبة العباد له ارادة طاعته والرضا ترك الاعتراض والعزم جزم الارادة بعد التردد أقول المبحث الثالث فى القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة والارادة ميل بعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر اعلم ان الافعال الاختيارية لها مبادئ أربعة الاول التصور الجزئى للشئ المسالئم والمتاخر تصور مطابقاً وغير مطابق وانما ينبغى أن يكون التصور جزئياً لان

التصور الكلى يكون نسبتته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئى خاص والا يلزم ترجيح أحد الامور المتساوية على الباقية بلا مرجح ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثانية شوق ينبعث عن ذلك التصور امانحو جذب ان كان ذلك الشئ لذيقا أو نافعا ببقينا أو ظنا ويسمى شهوة واما منحود دفع وغلبة ان كان ذلك الشئ مؤلما أو ضارا ببقينا أو ظنا ويسمى غصبا الثالث الارادة أو الكراهة وهى الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والميل الحاصل عقيب اعتقاد الضرر والذى يدل على مغايرة الارادة والكراهة للشهوة والغضب كون الانسان مريد التناول ما لا يشتهي به وكراهة التناول ما يشتهي به وعند وجود الارادة أو الكراهة يترجح أحد طرفي الفعل والترك اللذين نسبتهم الى القادر عليهما بالسواء الرابع القدرة وهى القوة المنبثقة فى العضلة وبديل على مغايرتها الساير المبادى كون الانسان المشتاق المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد وقيل القدرة مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاعلا لأنها سفة تؤثر وفق الارادة ومبدأ الافعال المختلفة والقوة الفلكية عند من يجعلها شاعرة قدرة على الاول لأنها تؤثر وفق الارادة وليست بقدرة على الثانى لأنها لا تكون مبدأ الافعال المختلفة والقوة النباتية قدرة على الثانى لأنها مبدأ الافعال المختلفة وليست بقدرة على الاول لأنها لا تؤثر وفق الارادة والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لأنها لا تؤثر وفق الارادة ولا على الثانى لأنها ليست مبدأ الافعال المختلفة والقدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون تأثيره من جنس تأثير الكيفيات الاربع والقدرة ليست كذلك فان تأثيرها الفعل والقوة مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا أو غير مختلف بشعور واردة أو لا في تناول القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد رسمت القوة بانها مبدأ التغيير فى آخر من حيث هو آخر وفائدة القيد الاخير ان الشئ الواحد ربما صار مبدأ التغيير صفة فى نفسه كالطيب اذا عالج نفسه لكنه من حيث انه معالج فيكون تأثيره فى الحقيقة فى آخر لا فى نفسه وقد يقال القوة لا مكان الشئ مجازا فان القوة التى هى قديمة الفعل امكان الشئ مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من معناه فيقال القوة لا مكان الشئ مجازا تسمية للجزء باسم الكل والخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سبق فكر وروية والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين فانه اذا ضم اليها ارادة أحد الضدين يحصل بها واذا ضم اليها ارادة الضد الآخر يحصل بها بخلاف الخلق فانه لا يكون نسبتته الى الضدين على السواء فان الخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن منع كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فانه اذا كانت القدرة هى القوة المستجمعة لشرائط التأثير أى مجموع الامور التى يترتب عليها الانر فلا نشان القدرة ليست بصالحة لان يقع بها الضدان لأنها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لو وقع الانر عند علمته التامة فيلزم اجتماع الضدين وهو محال ولا جل انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير زعم ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود الانر عند وجود العلة التامة والمحبة ترادى الارادة فحبة الله لعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته وقد تطلق المحبة على تصور كمال من لذة أو منفعة أو مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصدى لصديقه واما محبة الله عند العارفين فهو تصور الكمال المطلق فيه والرضا من العباد ترك الاعتراض والرضا من الله تعالى ارادة الثواب والعزم جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعى المختلفة المنبثقة عن الآراء العقائدية وعن الشهوات والنفورات المختلفة فان لم يحصل ترجيح طرف حصل التحير وان وجد حصل العزم قال ((الرابع اللذة والالم بدعيهما التصور وقولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك

المنافي فيه نظراً لانجد من أنفسنا حالة مخصوصة ونعلم اننا ندرك ملائماً ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس الادراك أو غيره. وبمقدار المغايرة فاللذة كلاهما أو أحدهما وما قيل من ان اللذة هي دفع الالم خطأ لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى وجه حسن والوقوف على مسئلة والعثور على مال فجأة (بلا حصول سابق) أقول المبحث الرابع في اللذة والالم كل من اللذة والالم بديهي التصور لانهما من الوجدانيات وقد عرفت ان الوجدانيات لا يحتاج حصولها الى نظرو فكري وقول الحكماء. اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي فيه نظراً لانجد من أنفسنا عند الاكل والشرب والوقوع حالة مخصوصة ونعلم أيضاً اننا ندرك هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة مخصوصة هل هي نفس هذا الادراك أو لازمه أو ملزومه أو لا لازمه ولا ملزومه ولا يكفي في بيان انها نفس هذا الادراك ان يقال اننا نجد هاهنا فيكون هو هولاء هذه حجة لفظية. وللسائل ان يقول ان كنت جعلت اسم اللذة اعمماً لهذا الادراك فلا منازعة فيه لكن لم قلت ان الحالة مخصوصة التي نجد هاهنا من النفس هي نفس هذا الادراك ولا شأن في ان هذا المطلوب لا يتحقق بهذا الوجه. وبمقدار مغايرة الحالة مخصوصة فاللذة كلاهما أي الحالة مخصوصة والادراك أو أحدهما فلا يحصل الجزم بان اللذة هي الادراك وقد رسم الشيخ في الاشارات اللذة بحسب اللفظ بانه ادراك ونيل لوصول ماهو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم بانه ادراك ونيل لوصول ماهو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر والادراك قد مر تعريفه والنيل الوجدان ولم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبهه ومثاله والنيل لا يكون الا بحصول نفسه واللذة لا يتحقق بحصول مثال اللذة بل يتحقق بحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا يتحقق بدون الادراك والنيل لا يدل عليه الا بالانتماء وانما ذكرهما اذ لم يوجد لفظ دال على مجموعهما بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالتحقيق وادرفه بالمخصص الدال عليه بالمجاز وانما قال لوصول ماهو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذة فقط بل ادراك وصول الملتذ الى اللذة وانما قال ماهو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالاً وخيراً بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماله وخيرته كمالته وخيرته فلا يلتذ به وقد لا يكون كمالاً وخيراً بالنسبة اليه وهو يعتقد كماله وخيرته فيلذ به فالمعتبر في الالتذاز كمالته وخيرته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير بالقياس الى الغير ومعناهما ماهو حاصل المامن شأنه ان يكون ذلك الشيء حاصله لاله أي مناسب له ويليق به والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى براءة مامن القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث انه مؤثر خير وانما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما وأخر الخير لفادته التخصيص لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من وجه دون وجه والالتذاز به مختص بالوجه الذي هو كمال وخير منه أي من ذلك الوجه فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم وتعرف فائدة القيود عنه عند معرفة فائدة القيود ههنا وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية وسبب هذا انظر ان أخذنا ما بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة لانتم لنا بالا بالادراك والادراك الحسي وخصوصاً الحسي انما يحصل بالانفعال عن الضد فاذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم تحصل اللذة فلما لم تحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الطبيعية ظن ان اللذة بعينها هي ذلك الانفعال وهذا باطل فانه اذا وقع بصير الانسان على وجه ملبح يلتذ بالنظر اليه مع انه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتى تجعل تلك اللذة خلاصاً عن ألم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان بالوقوف على مسئلة لذة عظيمة من غير خطو وسابق حتى تجعل تلك اللذة دفع ألم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان لذة عظيمة بالشعور على مال فجأة بلا خطو وسابق قال ((الخامس في الصحة والمرض الصحة حال أو ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه فلا واسطة واما الفرح والحزن والحقد وأمثال

ذلك فغنية عن البيان) أقول المبحث الخامس في الصفة والمرض الصفة حالة أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه أي حالة أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها غير سليمة فلا واسطة بينهما لأنه عني بالصفة كون الموضوع الواحد بالنسبة إلى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليما أولا لا يكون فلا واسطة بين الصفة والمرض ومن أثبت الواسطة بينهما عني بالمرض كون الحى بحيث يتخلل جميع أفعاله وبالصفة كون الحى بحيث يسلم جميع أفعاله فبينهما واسطة وهو كونه بحيث يسلم بعض أفعاله دون بعض أو في بعض الأوقات دون بعض وأما القرح والحزن والحقد وأمثال ذلك مثل الغضب والنم والخل والههم فغنية عن البيان لأن كل واحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الأمور ويعيها عن غيرها فتستغنى عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح الحيواني الذي في القلب وتلك الكيفيات تشتد وتضعف بسبب اشتداد الانفعال وضعفه **ق** قال (وأما القسم الثالث وهو الكيفيات المختصة بالكميات وهي إما أن تكون عارضة للكميات وحدها وإما المتصلات كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل وإما المتفصلات كالزوجة والفردية والاولية والترتيب وإما أن تكون مركبة عنها وعن غيرها كالخلقة المركبة عن الشكل واللون) أقول لما فرغ من القسم الثاني من الكيفيات شرع في القسم الثالث منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات أي التي تعرض للكميات بالذات وأولا بواسطة الكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات إما أن تكون عارضة للكميات وحدها أي من غير أن تتركب مع غيرها وإما أن تكون عارضة لأحد هابل تكون مركبة عنها وعن غيرها إما الكيفيات العارضة للكميات وحدها وإما أن تكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل والاستقامة هي كون الخط بحيث تنطبق أجزاءه المفروضة بعضها على بعض على جميع الأوضاع والانحناء بخلافه فانه **ك**ونه بحيث لا تنطبق أجزاءه المفروضة على جميع الأوضاع كالأجزاء المفروضة للقوس فانه إذا جعل مقعراً أحد القوسين في محدد الآخر ينطبق أحدهما على الآخر وأما على غير هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه والشكل هيئة احاطة الحد أو الحدود بالجسم وإما أن تكون عارضة للكميات المتفصلة كالزوجة والفردية والاولية وهي كون العدد بحيث لا يبعده غير الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة والترتيب وهو كون العدد بحيث يبعده غير الواحد كالاربعة التي يبعدها الاثنان والستة التي يبعدها الثلاثة والاثنان وإما الكيفيات التي تكون مركبة عنها وعن غيرها فكذلك الخلقة المركبة عن الشكل واللون **ق** قال (وأما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية فهي أن كان استعداد انخوال لا قبول كالملازمة تسمى قوة وان كان استعداد انخوال لا قبول يسمى ضعفاً ولا قوة) أقول لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع في القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض أي اللانفعال والانفعال واللا قبول والقبول فان كان الاستعداد استعداداً شديداً نحو اللانفعال كالملازمة والمصاحبة يسمى قوة وان كان استعداداً شديداً نحو القبول والانفعال يسمى ضعفاً ولا قوة كالابن والممرضية **ق** قال (الفصل الرابع في الاعراض النسبية وفيه مباحث الاول في هليتها انكرها جمهور المتكلمين الا الاين وقالوا وجدت لو جد حصواتها في محالها وتسلسل احتج الحكماء بانها تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار فهي اذا من الخارج جيات وليست اعدا ما لانها تحصل بعد ما لم تكن ولا ذات الجسم لانه لا يقاس الى الغير ونقض بالقضاء والمضى) أقول لما فرغ من الفصل الثالث في الكيفيات شرع في الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي السبع الباقية الاين والاضافة والمتى والوضع والملازم وان يفعل وان يتفعل وذكر في هذا الفصل ثلاثة مباحث الاول في هليتها الثاني في الابن الثالث في الاضافة المبحث الاول في هليتها

الاعراض النسبية أى وجودها أنكرها لية الاعراض النسبية جهور المتكلمين وقالوا الاعراض النسبية
 لا وجود لها في الخارج الا لاين واحتجوا على ان الاعراض النسبية ليست بوجودها في الخارج بانها لو
 وجدت الاعراض النسبية في الخارج لو وجدت في محالها وحصولها في محالها نسبة بينهما وبين محالها وذلك
 النسبة أيضا في المحل وكانت أيضا غير ذاتها وذلك الغير أيضا حاصل في المحل فيكون حصوله في المحل
 زائدا عليه ويلزم التسلسل اعلم ان هذه المقولات السبع لو كانت نسبها كانت انواع الجنس عال ولم
 تكن اجناسا عالية فتكون الاجناس العالية من الاعراض ثلاثة كما وكيفية ونسبة والسبع الباقية
 انواع مندرجة تحت النسبة ومن جعل السبع اجناسا عالية لم يعبها ما دخل النسبة في ذاتها
 بل ما تعرض النسبة لها الا الاضافة فان مفهومها النسبة ومستدعية تكرار النسبة واحتج الحكماء
 على ان الاعراض النسبية موجودة في الاعيان بان الاعراض النسبية تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار
 مثلا كون السماء فوق الارض أمر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد فهو اذ ان الخارجيات
 وليست اعداما فانها تحصل بعد ما لم تكن فان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا والفوقية التي حصلت بعد
 العدم لا تكون عدمية والا لمكان في الشيء نقبا وهو محال فالفوقية أمر ثبوتي وليست هي ذات الجسم
 لان ذات الجسم من حيث هي غير معقول بالقياس الى الغير والفوق من حيث هو فوق معقول بالقياس الى
 الغير وفوق احتياج الحكماء بالفناء والمضى تقرير النقض ان احتياج الحكماء لو كان صحها يلزم أن يكون
 الفناء والمضى عرضيين موجودين في الاعيان واللازم باطل والا يلزم أن يكون وصف الفناء والمضى عرضيا
 حقيقة فاقبالا في الماضي حال عدمهما فيكون الموجود قائما بالمعديوم وهو محال اما الملازمة فانما نتجكم
 على الامس بانه فان وماض سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد جدها اذ ان الخارجيات وليست ان
 الاعداد لانها حاصلات بعد ما لم يكونا فان الامس قد لا يكون قائما وماضيا ثم يصير قائما وماضيا والفناء
 والمضى اللذان حصلتا بعد العدم لا يكونان عدميين والا لمكان في الشيء نقبا وهو محال فالقضاء والمضى
 ثبوتيان وليسا هما نفس اليوم لعدم تحققهما عند تحقق ذلك اليوم فهما عرضيان موجودان واعلم ان
 كون الشيء عقليا كفوقية السماء ببيان كونه فرضيا فان تخنية السماء عما يفرض بل العتلى هو
 الذي يجب ان يحدث في العتلى اذا عتدل لعتل ذلك الشيء كفوقية السماء واما الفرضي فهو الذي يفرضه
 الفارض وان كان محالا والذهني يشمل الفرضي والعقلي ويجب ان يفهم كل واحد منها لا يتبع بسبب
 الاشتباه غلط **قال** ((الثاني في الابن وسماء المتكلمون كونا فقالوا حصول الجوهر في آئين فصاعدا
 في مكان واحد سكون وفي مكانين حركة فخصوله أول حدوثه لا حركة ولا سكون وقال الحكماء الحركة
 كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وبيانه ان الحركة أمر يمكن الحصول للجسم فيكون حصولها
 كمالا ويقارن غيره من حيث ان حقيقة تسمه ليست الا التآدي الى الغير فيكون ذلك الغير متوجها اليه
 يمكن الوجود لينا في التآدي اليه فيكون حصوله كمالا ثانيا وذلك التوجه مادام كذلك يبقى شيء منه بالقوة
 والا لمكان وصولا لا توجهها فتبين انها كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وحاصله قريب مما قاله
 قدماءهم وهوانا اخر وجع عن القوة الى الفعل على سبيل التدرج **أقول** المبحث الثاني في الابن والابن
 هو حصول الجسم في المكان ومفهومه انما يتبع نسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه فان نسبته الى المكان
 من لوازمه لانه نفس النسبة الى المكان وسمى المتكلمون الابن كونا وقالوا حصول الجوهر آئين
 فصاعدا في مكان واحد سكون وحصول الجوهر آئين في مكانين حركة وهي قريب من قواهم الحركة
 هي حصول الجوهر في حين بعد ان كان في حين آخر عقبه من غير تداخل زمان فحصول الجوهر أول حدوثه
 لا حركة ولا سكون لخروجه عن حددهما وهذا الحد للحركة والسكون معني على القول بالجواهر الفرد
 وتعالى الآتات وتعالى الحركات للأفراد الغير المتجزية وقال الحكماء الحركة كمال أول لما هو بالقوة من
 جهة ما هو بالقوة وبيان هذا الحد ان الحركة أمر يمكن الحصول للجسم فيكون حصول الحركة كمالا للجسم

كإلأله لان كمال الشئ ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك سائر الكيالات من هذه الجهة وتشارك الحركة غيرهما من الكيالات من حيث ان حقيقة الحركة ليست الا التأدي الى الغير وما كان كذلك فله خاصتان احدهما انه لا بد هناك من مطلوب متوجه اليه ممكن الحصول ليكون التأدي تأديا اليه فيكون حصول ذلك الغير المتأدي اليه كالاتانيا وثانيهما ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه يبقى الشئ منه بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصد دلالة اذا وصل الى المقصد كان وصولا لا توجها وما دام كذلك فقد بقي منه شئ بالقوة فالحركة حال حصولها بالفعل تتعلق بقوتين احدهما قوة الباقي من الحركة والثانية قوة الاثر المتأدي اليه وكل من الحركة وذلك الاثر المتأدي اليه كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال أول وذلك الاثر المتأدي اليه كمال ثان وعند الحركة بالفعل كالاتالين بالقوة اما الكمال الثاني فظاهر واما الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم تحصل بحيث لم يبق شئ منها بالقوة فتبين ان الحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وانما قيد بقوله من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كالاتال أول لما هو بالقوة من كل جهة فانها ليست كالاتال أول له من حيث هو بالفعل بل كالاتال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واحترز به عن الصورة النوعية فانها كالاتال للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد فتكون الصورة النوعية كالاتال أول لما هو بالقوة لكن لا يكون كالاتال أول من الجهة التي هو بها بالقوة فان الصورة النوعية ليست بكالاتال أول لما هو بالقوة من هذه الجهة الخاصة بل تكون الصورة النوعية كالاتال أول له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة أو من جهة انه بالفعل قال المصنف وحاصل هذا الحد قريب مما قاله قدماء الفلاسفة وهو ان الحركة خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج وبيان هذا الحد ان الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كل وجه والا لكان وجوده وكونه بالقوة أيضا بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة هذا خاف بل يجب أن يكون بالفعل من كل وجه أو من بعض الوجوه وكل ما هو بالقوة فاما أن يكون خروجه الى الفعل دفعة وهو المسمى بالكون أو على التدرج وهو الحركة فالحركة هي الحصول أو الحدوث أو الخروج الى الفعل بسيرا يسيرا أو على التدرج لادفعة واحدة وهذا المعنى يقارب ما ذكر وقد طعن ارسطو في هذا التعريف فقال لا يمكن تفسير قولنا يسيرا يسيرا أو على التدرج الا بالزمان المعروف بالحركة فيلزم الدور وقولنا لادفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعروفة بالآن المعروف بالزمان المعروف بالحركة فيلزم الدور وأجاب الامام بان تصور ماهية الدفعة والتدرج أولى وكذلك يسيرا يسيرا وذلك لا يتوقف على معرفة الزمان فانه حاصل لمن لم يخطر بباله شئ من مباحث الحكماء من الآن والزمان فاندفع الدور وفيه نظر فان كون ماهية الدفعة وماهية التدرج أوليا ممنوع ﴿ قال ﴾ (وذلك قد يكون في الكم كالتخلل والتسكاف وهما ازدياد المقدار وانتقاصه من غير ضم ولا فصل وكالتنمو والذبول وهما ازدياد وانتقاص يسكونانهما في الكيف كاسوداد العنب وتسحق المار ويسمى استحالة وفي الوضع كحركة الفلك وتسمى حركة دورية وفي الابن كالحركة من مكان الى مكان آخر ويسمى نقلة ولا يكون في الجوهر لان حصوله دفعة ويسمى كونا ولا في سائر المقولات لانها تابعة لمعروضاتها ﴿ أقول اعلم ان المراد بقواهم ان مقولة كالاتال تقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها أو من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع وليس المراد بقواهم ان مقولة كالاتال تقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيق للحركة ولان المقولة بتوسطها تحصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة تقوم أولا بالمقولة بتوسطها تعرض للجوهر ولان المقولة جنس للحركة اذا تحقق ذلك فنقول المقولات التي تقع الحركة فيها أربع كم وكيف وأين ووضع والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلل والتسكاف والاخر التنمو والذبول اما التخلل فهو ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التسكاف فهو انتقاص مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما جواز

وقوع التخلخل والتكاثف فلان الهوى لا يكون لها في نفسهما مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصور فيوزان لا تخصص لذاته بمقدار دون ما هو أكبر وأصغر منه فيوزان يتخلع بمقدار أصغرها ويلبس كبيراً وبالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان أحدهما دخول الماء في القارورة المكبوبة على الماء فتقرر بذلك ان القارورة اذا امتصت فكبت على الماء يدخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا ينصو ولا يوجهين أحدهما ان القارورة اذا امتصت خرج منها الهواء وبقي مكان الهواء الخارج خالياً فدخل فيها الماء عند الكب والآخر ان الهواء الباقي فيها بعد المص زاد مقداره بسبب المص ليشغل المكان ويتكاثف ببرد الماء أو بطبيعته عند عود الماء فيه جميعاً الى حجمه الطبيعي والاول محال لامتناع الخلائق من الثاني فيقع التخلخل والتكاثف والوجه الثاني صدق الآية عند الغليان تقر به ان الآية اذا ملئت ماء وسد رأسها وأغليت فعند الغليان تصدع والانصداع لا يتصور الا من ثلاثة وجوه أحدها بسبب حركة ما هو فيها الخارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج عنها الى داخل والثالث بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاولان محالان اما الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى جهة وجب ان تنتقل الآية اليها لان نقلها أسهل من صدعها وان كانت الى جهات لزم صدور الأفعال المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثاني فلانه لا تقبضه فيها فيمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها الى داخل فتعين الثالث وهو ازدياد مقدار ما فيها واما النوع فهو ازدياد مقدار الجسم بسبب ضم جسم آخر بحيث أحدث فيه منافذ ودخل فيها واشتبه بطبيعته زيادة في جميع الأقطار على تناسب طبيعي والذبول مقابله وهو انتقاص مقدار الجسم في الأقطار الثلاثة بسبب فصل بعض أجزائه ووقوع النمر والذبول ظاهراً لا حاجة الى دليل يقام عليه ما ووقع الحركة في الكيف للاستحالة المحسوسة كالسوداد العنب وتسخن الماء فاننا شاهد الماء البارد صار حاراً بالتدريج والماء الحار صار بارداً بالتدريج والحركة في الكيف تسمى استحالة لا يقال لان سلم ان الماء البارد اذا صار حاراً يكون تغيراً في هذا النوع من الكيفية حتى يلزم أن يكون حركة في الكيف وانما يكون حركة في الكيف لولم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكيمون والبروز كما هو مذهب أصحاب الكيمون والبروز فانهم يقولون الاجسام لا يولد فيها شيء من العناصر بظناً صرفاً بل كل جسم مختلط من جميع الطبائع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا القبه جسم من جنس ما كان مغلوباً فيه بظهر ذلك المغلوب من الكيمون الى البروز ويقاوم الغالب ويختلط به فيجس بالمجموع احساساً لا يمكن التميز بين أحادها فيخيل هناك أمر بين الحرارة والبرودة لا نقول الجرم بطلان القول بالكيمون والبروز حاصل فان الجسم يكذبهم لان الماء لو كان فيه أجزاء نارية فاذا لاقتها البشارة فلا يتخلوا ما ان يصل الى تلك الاجزاء سطح البشارة حال كونه كامنسة أو لا وكلاهما باطل اما الاول فلان البشارة لو وصلت اليها لوجب ان تحس بشعورها كما تحس بها اذا صار الماء حاراً والحس يكذبه واما الثاني فلان الماء لطيف سهل تغريق اتصال بعض أجزائه عن البعض لاسيما تغريق اتصاله مما يكون اتصاله به غير طبيعي فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي فان قيل ان الحرارة في الماء الحار ليست على سبيل الاستحالة ولا على سبيل البروز بل انما تسخن الماء بسبب نفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له أجيب بان الجسم مثل لولو كانت حرارته بسبب ورود الأجزاء النارية عليه من خارج لكنت الأجزاء النارية انظاهرة فيه مساوية للأجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جسيماً من الكبريت اذا لاقت نار قلبيلة كشعلة المصباح يصير كله ناراً ويحترق والحركة في الوضع بان يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى دورية فان قيل ان الفلك كل جزء منه متحرك في المكان وكل ما كان كل جزء منه متحركاً في المكان فالكل منه متحرك في المكان أجيب بان الفلك لا جزء له بالفعل بل حتى يتحرك ولو فرض له أجزاء فهي لا تفارق أمكنتها بل الجزء المماس لجزءه مكان الكل يفارق جزءه مكان الكل ان كان الكل في مكان وليس مكان الجزء جزءه مكان الكل بل جزءه

مكان الكل جزء مكان الجزء ان كان الجزء المفروض مما ساجزء مكان الكل وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء. والمكان محيط فلا يس اذا افارق كل جزء مما ساجزء مكان الكل جزء مكانه الذي هو جزء مكان الكل فالكل يفارق مكان نفسه. لانه فرق بين قوتنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان قولنا كل جزء قد يكون نصف المجموع والمجموع لا يكون نصف نفسه لان للمجموع حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء وفي الاين كحركة من مكان الى آخر بان يتبدل مكان المتحرك بتلك الحركة ويسمى نقلة. وأما الجوهر فلا يكون فيه الحركة لان حصول الجوهر دفعة يسمى كونا وذلك لان الجوهر اما بسيط واما مركب والجوهر البسيط يوجد دفعة ويفسد دفعة فلا يوجد جسد بين قوته الصرفة وقدره الصريف كمال متوسط لان الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص لانها ان قبلت الاشتداد والتنقص فلا يتخلو اما أن يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد والتنقص أولا يبقى فان بقي فالتغيرت الحقيقة الجوهرية بل تغير عارض لها فقط فيكون هذا استعمالا لا كونا وان لم يبقى نوع الجوهر فيكون الاشتداد قد حل جوهر آخر وكذا في كل آن يفرض في وسط الاشتداد يحدث جوهر آخر ويبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر آخر مكان أنواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وذلك محال في الجواهر دون الكيفيات اما بيان امتناعه في الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآيات لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستمرار في الزمان يناقض الحركة واذا كان كل منها في آن فلا يتخلو من أن يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه أولا يكون والثاني يلزم منه تنافي الآيات وهو محال والاول يلزم منه أن لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة واما بيان عدم احاطته في الكيفيات فلانه على تقدير أن يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه لم يلزم منه محال لان الذات المتحركة هو موضوع الكيفيات وموضوع الكيفيات يجوز بقاؤه بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات المتحركة هو الجوهر المتقدم أو مادته وعلى التقديرين لا يبقى زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا واما الجواهر المركبة فلا تنعدم بانعدام جزء منها وانعدام كل جزء منها دفعة لما هو فانعدام المركب دفعة فلا تقع فيها حركة ولا تقع الحركة في المقولات الخمس الباقية فانها تابعة لمعرضاتها اما المضاف فلانها طبيعية غير مستقلة بالمعقولة فهي تابعة لمعرضها فان كان معرضها قابلا للحركة كان المضاف أيضا قابلا للحركة لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه وكذا متى تابع لمتبوعه فاذا كان متبوعه تقع فيه الحركة كان متى تقع فيه الحركة بتبعيته واما الجدة فتقع دفعة فلا تقع فيها حركة واما مقولات الفعل والانفعال فلا ينصور فيها حركة وذلك لان الشيء لو انتقل من التبرد الى التسخن فلا يتخلو اما أن يكون التبرد باقيا عند التسخن أولا والاول باطل لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمنع أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد اذا لم يكن باقيا عند التسخن والتسخن انما يوجد عند توقف التبرد فينهما زمان سكون والا يلزم تنافي الآيات ﴿ قال لا بد لكل حركة من ستة أمور ما منه الحركة وما اليه وما فيه وما له وما به والزمان وشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها وزمانها وما هي فيه اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين وقد ينتقل وينمو في آن واحد ومتى اتحد ذلك اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة ولا عبرة بوحدة المحرك وعدده ونوعها بتنوع مآله وما اليه كالهبوط والصعود وما فيه كاخذا الأبيض الى التصفير الى التغمير الى السواد والى الفسقية الى الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوعه لجواز اشتراك المتعلقات في أنرا وأعارض أو معرض واحد واختلافها الجنس باعتبار ما هي فيه كالنقلة والاستحالة والنمو ونضادها ليس لنضاد المحرك والزمان لما سبق وما فيه لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل لنضاد مآله وما اليه

اما بالذات كالنبيض أو بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدءاً هماً ومنتهاهما نقطتان
 متمماتان عرضاً هماً تضاداً من حيث ان احدهما ماص ومبدءاً أو الاخرى منتهى وانقسامهما بانقسام
 الزمان وانقسام المسافة والمتحرك) أقول ولا بد لكل حركة من سنة أمور مامتة الحركة أى المبدء أو ما إليه
 الحركة أى المنتهى وما فيه الحركة أى المقولة التى وقع فيها الحركة كالكم والكيف والوضع والابن وماله
 الحركة أى المتحرك وهو الموضوع للحركة وما به الحركة أى المحرك والزمان وشخص الحركة انما يتحقق
 بوحدة موضوعها أى المتحرك فانه ان تعدد الموضوع لم يكن الحركة واحدة بالشخص لا متناع قيام العرض
 الواحد بالشخص بموضوعين وبوحدة زمانها فانه لو تعدد الزمان لم يكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم
 اذا انتقل من مكان الى مكان آخر أو استحال من بياض الى سواد فى زمان ثم انتقل من المكان الاول الى
 المكان الثانى واستحال من البياض الى السواد لم يكن الانتقال الاول والاستحالة الاولى بعينه الثانى
 لا متناع اعادة المعدوم لان الانتقال الاول والاستحالة الاولى انعدما بانقضاء الزمان الاول وبوحدة ما هو
 فيه أى المقولة التى وقع فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم تتحقق الحركة الواحدة بالشخص قوله اذ
 الواحد قد يتحرك الى جهتين فى زمانين لتعديلهما لا اعتبار وحدة الزمان فى شخص الحركة تقريره أن المتحرك
 الواحد قد يتحرك الى جهتين فى زمانين فى مسافة واحدة فتتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع
 ووحدة ما فيه الحركة فتتعدد الحركة بوحدة الزمان قوله وقد ينتقل وينمو فى زمان واحد لتعديلهما لا اعتبار
 وحدة ما فيه الحركة فى شخص الحركة تقريره أن المتحرك الواحد فى زمان واحد قد ينتقل من مكان الى
 مكان وينمو وفيكون الموضوع واحداً والزمان واحداً فلم تعد الحركة بالشخص بسبب تعدد ما فيه
 الحركة ومضى انحسرت الامور الثلاثة أى الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتخذ المبدء أو المنتهى
 لا محالة فان وحدة المبدء والمنتهى لازمة لو وحدة الامور الثلاثة لكن وحدة كل من الثلاثة غير كافية فان
 المتحرك من مبدء واحد قد ينتهى الى شئين فى زمانين وبالعكس أى المنتهى الى شئ واحد قد يتحرك من
 مبدئين فى زمانين ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده فى كون الحركة واحدة بالشخص فانه لو قدر محرك
 حرك جسماً وقبل انقطاع حركته محرك آخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وانما
 كانت الحركة واحدة بالشخص لان الحركة المنصرفة وان صدرت عن محركين نبتى هربها الانصافية
 فتكون واحدة بالشخص وتنوع الحركة بتنوع المبدء والمنتهى فان الصعود أى الحركة من المركز الى
 المحيط بخالف الهبوط أى الحركة من المحيط الى المركز بانواع وكذا تنوع الحركة بتنوع ما فيه الحركة
 كاخذ الابيض الى النصف قرالى التمام الى السواد واخذ الابيض الى نفسه فبقية الى الحصرة الى السواد
 ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان اذ قدر تنوع الزمان اما المحرك فلجواز اشتراك المختلفات
 فى اثر واحد فان المحركات المختلفة قد يفعل كل واحد منها حركة موافقة فى النوع لحركة أخرى وإليه
 شار بقوله لجواز اشتراك المختلفات فى اثر واحد وأما الموضوع فلجواز اشتراك المعارضات فى عارض
 واحد والمعارض موضوع الحركة والحركة عارضة له بخازان تختلف الموضوعات بالنوع مع اتحاد
 الحركة بالنوع وإليه أشار بقوله أو عارض أى لجواز اشتراك المعارضات المختلفة أى الموضوعات المختلفة
 فى عارض واحد وأما الزمان فلاه عارض للحركة ولجواز اشتراك المعارض المتنوعة فى معرض واحد
 بالنوع واختلاف الحركة الجسمى باعتبار ما وقع الحركة فيه كالنقلة والاحتالة والنمو ولوضع فانه لما
 كانت النقلة أى الحركة فى الابن والاستحالة أى الحركة فى الكيف والنمو أى الحركة فى الكم والحركة
 فى الوضع واقعة فى الابن والكيف والكم والوضع وهى أجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة
 بالجنس فان النقلة جنس مخالف للاحتالة وتضاد الحركة ليس لتضاد المحرك ولزمان لما سبق من أن
 المحركين المختلفين يجوز ان تصدر عنهما حركة واحدة بالشخص ومن أن الزمان لا تضاد فيه ولو قدر
 فيه تضاد فهو عارض للحركة وتضاد المعارض لا يقتضى تضاد المعارض ولا تضاد ما فيه الحركة لان

الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطربق فيبقى ان يكون تضاد الحركة لتضاد مامنسه وما اليه أى تضاد
المبدأ والمنتهى وتضاد المبدأ والمنتهى اما بالذات كالسواد والبياض فان بينهما تضاد بالذات فالحركة من
السواد الى البياض تضاد الحركى من البياض الى السواد وقد يكون التضاد بين المبدأ والمنتهى
بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأ وهما ونقطتان متمثلتان وهما من حيث هما نقطتان
لا تضاد بينهما لكن عرض لهما التضاد من حيث ان احدى النقطتين صارت مبدأ للحركة والاخرى
صارت منتهى للحركة وانقسام الحركة بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة في نصف الزمان نصف
الحركة الواقعة في كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة في نصف المسافة نصف الحركة الواقعة
في كلها وبانقسام المتحرك لان الحركة حالة في المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب انقسام المحال اذا
كان حلوله لذاته ❦ قال ❦ ولا بد لها من قوة توجبها وذلك القوة ان كانت مسببة من سبب خارجي
سميت الحركة قسرية والا فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت ارادية والاسميت طبيعية وكل
منها امام أربعة أو بيطئة والبطء ليس أفضل السككنات والا كانت نسبة السككنات المختلفة بين حركات
عدو الفرس نصف يوم الى حركته نسبة فصل حركة الفلك الاعظم على حركته فتكون سككناته أز بد
من حركته ألف مرة فينبغى أن لا يحس بحركته القليلة المغمورة في تلك السككنات وأيضاً لو جاز أن
ترتفع الشمس جزاً أو بسكن الظل لجاز في الجزء الثاني والثالث حتى يتم الارتفاع بل الموجب له في الحركة
الطبيعية مما نعه المخروق وفي القسرية مما نعه الطبيعية والمخروق وفي الارادية مما نعهما ❦ أقول
الحركة لا بد لها من قوة توجبها لان المتحرك لو تحرك لذاته لا يمنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقائها
واللازم باطل فاللزوم مثله وذلك القوة لا بد وأن تكون موجودة في المتحرك فان كانت تلك القوة
الموجودة في المتحرك مسببة من سبب خارجي لولا لما وجدته سميت الحركة قسرية والا أى وان لم
تكن تلك القوة مسببة من سبب خارجي فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية والا
أى وان لم يكن تلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت الحركة طبيعية وكل من الحركات الثلاث القسرية
والارادية والطبيعية سرية وببطئة وذلك لانه ان عرض للحركة كيفية تشتمل الحركة بسبب عروض ذلك
الكيفية تسمى تلك الكيفية سرعة فتكون الحركة سرية وان عرض لها كيفية تضعف الحركة
بسبب عرض تلك الكيفية تسمى تلك الكيفية بطأ فتكون الحركة بطئة والحركة السريعة هي التي
تقطع المسافة المساوية في الزمان الاقصرو المسافة الاطول في الزمان المساوى أو الاقصرو البطئة بالعكس
أى هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول أو المسافة الاقصرو في الزمان المساوى أو الاطول
ولا تختلف ما عيه الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطء وذلك لان السرعة والبطء يقبلان الاشتداد
والنقص ولائى من الفصول يقابل لهما فلا شئ من السرعة والبطء بفصل واذا لم يكن شئ منهما
فصل لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة والبطء موجباً لاختلاف الماهية والبطء ليس أفضل السككنات
لانه لو كان البطء لاجل أفضل السككنات لكان نسبة السككنات المختلفة بين حركات عدو الفرس نصف
يوم الى حركته الواقعة فيه كنسبة فصل حركة الفلك الاعظم على حركة الفرس الى حركته لكن الفلك
الاعظم قد قطع في ذلك الوقت قريباً من ربع مقسداً له ولا شئ أنه أزيد من المسافة التي قطعها الفرس في
ذلك الوقت بل ألف مرة فتكون سككنات الفرس في ذلك الوقت أزيد من حركته ألف مرة فينبغى
أن لا يحس بحركته المغمورة في تلك السككنات والواقع بخلافه وأيضاً اذا غررنا خشبة في الارض فاذا
ارتفعت الشمس من أدقها الشرقي وقع للخشبة ظل في الجانب الغربي ثم لا يزال يتناقص الظل الى أن تبلغ
الشمس الى غايه الارتفاع فاما أن تكون حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة لحركة الشمس في
الارتفاع وهو محال والا لاستوى الحركتان في المقسداً أن تكون حركة الشمس خالصة عن السككنات
وحركة الظل مخجلة بالسككنات وهو أيضاً محال لانه لو جار أن ترتفع الشمس جزاً أو بسكن الظل ولا يتنقص

شئ منه لما زاد ذلك في الجزء الثاني والثالث حتى تبلغ الشمس غاية الارتفاع ولم ينتقص من الظل شئ
أرئكون حركة الظل أبداً من حركة الشمس من غير تحال السككنات وهو المطلوب بل الموجب للبطء في
الحركة الطبيعية مما نفع المحروق وفي الحركة القسرية مما نفع الطبيعة وفي الحركة الارادية مما نفع
الطبيعة والمحروق كلاهما وكذا في القسرية مما نفعها **﴿ قال ﴾** والمشهور أنه لا بد وان يتخلل بين كل
حركتين مستقيمتين يكون لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصله معه الى أن يصل الى الحد المعين
وذلك الوصول في آن والحركة عن هذا الحد لا بد وان يكون ليل آخر وحدوثه في آن آخر لا يستحالة اجتماع
الميل الى الشئ مع الميل عنه فيكون بينهما زمان والالزم تنال الآتات فيكون الجسم في ذلك الزمان
ساكناً وردعاً اجتماع الميلا وتنال الآتات **﴿ أقول ﴾** والمشهور أنه لا بد وان يتخلل بين كل
حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والحركة الهابطة زمان سيكون وهو مذهب ارسطو
ومذهب أفلاطون أنه لا يكون بينهما زمان سيكون واحتج الشيخ أبو علي على المشهور بان الجسم المتحرك
الى حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد في اذ لو كان وصوله الى ذلك الحد في الزمان والزمان قابل
للقسمة ففي بعض ذلك زمان لا يتخلل ما أن يكون الجسم واصلاً الى ذلك الحد أولاً فان كان الاول فذلك
البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان فزمان الوصول هو الباقي
لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد وان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد موجوداً في آن الوصول
لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب تحقيق العلة القريبة عند تحقق المفعول ثم
ان المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد وجب عنه بعد ان كان واصلاً فلا بد وان يفارق عنه بميل آخر وهو علة
رجوعه عن ذلك الحد وذلك الميل يكون مخالفاً للميل الاول لامتناع أن يكون الميل الواحد علة قريبة
للوصول الى حد واللا وصول اليه وذلك الميل الاخر يحدث في آن اللا وصول ويكون آن اللا وصول مغايراً
لان الوصول لا امتناع اجتماع ميلين مختلفين للجسم واحد في آن واحد والالزم اجتماع آن الوصول
واللا وصول في آن واحد وحينئذ لا يتخلل ما أن يكون بين الآتين زمان أولاً والثاني باطل والالزم تنال
الآتات فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ وهو محال فتعين الاول والجسم المتحرك المذكور في ذلك الزمان يكون
ساكناً لانه ليس يتحرك الى ذلك الحد ولا يتحرك عنه فوجب زمان سيكون بين الحركتين وردعاً اجتماع
اجتماع الميلا وبمع امتناع تنال الآتات **﴿ قال ﴾** الثالث في الاضافة بطلق المضاف على الاضافة
وهو المضاف الحقيقي وعلى معروضها وعلى ما جبرها وهو المشهور وري ومن خواصها ان السكاك في لزوم
الوجود وجوب الانعكاس كما تقول أب الابن وابن الاب وانما اذا كانت مطابقة أو محصلة في طرق كانت
في الطرفين الاخر كذلك اما لو حصل موضوع احدهما لم يلزم ان يحصل موضوع الاخرى ثم منها
ما يتوافق في الطرفين كالتماثل والتساوي أو يختلفان باختلاف الحدود كما يكون نصفاً رصفاً أو غير محدود
ككونه زائداً ناقصاً والانه صاف به اقد يحتاج الى صفة حقيقية في الجنتين كالعاشق والمعشوق أو في
احدهما كالعالم والمعلوم وقد لا يحتاج كاليمين واليمين وهي تعرض سائر المقولات فالجوهر كلاب والكم
كالعظيم والكيف كالاحر والابن كالأعلى والمضاف كالقرب والملك كالأكسب والفعل كالأقطع
والانفعال كالأشد تقطعا والاضافات في تخصيصها وفروعها وجنسياتها وتضادها تابعة لمعروضاتها **﴿ أقول ﴾**
لما فرغ من البحث الثاني في الابن شرع في البحث الثالث في الاضافة المضاف بطلق الاشتراك على نفس
الاضافة أي الامر النسبي المعارض وهو المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة وحده وليس غرضنا
متعلقه وعلى المجموع الحاصل من الاضافة المعارضة والمعرض الذي تعرض له الاضافة وهو المضاف
المشهور وري مثال الاول الابوة والثاني الذات التي عرض له الابوة والثالث الاب الذي هو الذات مع وصف
الابوة فالمضاف الحقيقي هيئة تكون ماهيتها مقولة بالقياس الى تعقل هيئة أخرى تكون ذات الهيئة
أيضاً مقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئةان مختلفتين كالابوة والبنوة أو

متوافقتين كالأخوة من الجانبين وليس كل نسبة إضافة فإن النسب التي هي غير الإضافة وإن كانت ماهيتها معقولة بالقياس إلى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس إلى تعقل النسبة والنسبة التي لا يؤخذ الطرفان فيهما من حيث هي نسبة غير إضافة والنسبة التي يؤخذ الطرفان فيهما هي الإضافة ومن خواص الإضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل أو بالقوة أي إذا كان أحد المتضافين موجودا بالفعل فلا بد وأن يكون الآخر موجودا بالفعل وإذا كان أحدهما موجودا بالقوة فلا بد وأن يكون الآخر موجودا بالقوة ومن خواص الإضافة وجوب الانعكاس أي الحكم بإضافة كل واحد منهما إلى الآخر من حيث كان مضافا إليه كما تقول الأب أب الابن والابن ابن الأب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد فاما إذا لم يراع ذلك أي لم يصف أحدهما إلى صاحبه من حيث كان مضافا إليه لم يصدق الانعكاس كما يضاف الأب إلى الابن من حيث أنه إنسان فيقال الأب أب الإنسان ولا يلزم الانعكاس فلا يقال الإنسان إنسان الأب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق ومن خواص الإضافة أنها إذا كانت مطلقة أو محصلة في طرف كانت في الطرف الآخر كذلك مثلا الأبوة المطلقة بأزاء البنوة المطلقة وإذا حصلت الأبوة المطلقة في ذات حصلت البنوة في الأخرى أمالو تحصل موضوع إحدى الإضافتين لم يلزم تحصل موضوع الأخرى مثل أن يحصل موضوع الأبوة ولم يحصل موضوع البنوة ثم من الإضافة ما يتوافق في الطرفين بان يكون كل واحد من المتضافين على صفة توافق صفة الآخر مثل العائل والتساوي والأخوة ومنها ما يختلف في الطرفين بان يكون كل منهما على صفة تختلف صفة الآخر اختلافا محمدا ككونه نصفاً وضعفاً أو اختلافا غير محدود ككونه زائداً أو ناقصاً ثم انضاف الموضوع بالإضافة قد يحتاج إلى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق أما في العاشق فهو الهيئة المدركة وأما في المعشوق فهو الهيئة التي تتعلق بها الإدراك وقد يحتاج إلى صفة حقيقية في أحد الجانبين دون الآخر كالعالم والمعلوم فإن العالم انضاف إلى المعلوم باعتبار انصافه بصفة العلم دون انصاف المعلوم بوصف زائد وقد لا يحتاج إلى صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين والشمال فانهما متضادان من غير اعتبار صفة زائدة في واحد منهما وقد تعرض الإضافة لجميع الموجودات أمالاً للواجب تعالى فيكالات أول وأمالاً للجوهر فيكالات الأب وأمالاً لكم فيكالات العظيم والكبير والقليل والصغير وأمالاً للكيف فيكالات الأحر والأبرد وأمالاً للدين فيكالات الأعلى والأسفل وأمالاً للمشي فيكالات القدم والحدث وأمالاً للمضاف فيكالات الأقرب والابتعد وأمالاً للوضع فيكالات الشد وانتصاباً وانحناء وأمالاً للملك فيكالات كسبي وأمالاً للفعل فيكالات لقطع والاجتماع وأمالاً للفعال فيكالات الشد ونقطاً وانكساراً والإضافات في تخصصيتها وفروعيتها وخصيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها فإن كانت المعروضات أتمخاضاً أو أنواعاً أو أجناساً أو أضداداً كانت الإضافات العارضة كذلك قال (فرع التقدم على الشيء قد يكون بالزمان كتقدم الأب على الابن وبالذات والطبيع كتقدم الجزء على الكل وبالعلمية كتقدم الشمس على ضوءها وبالمكان كتقدم الامام على المأموم وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل وليس في سائر المقولات النسبية مزيد بحث ونظم الكلام في الاعراض) أقول لما كان التقدم من أنواع الإضافة جعل له فرعاً على الإضافة وأشار إلى أقسامه وهي خمسة الأول تقدم الشيء على الشيء بالزمان وهو أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلياً لا يجتمع القبل فيما مع البعد كتقدم الأب على الابن الثاني التقدم بالذات وهو كون الشيء بحيث يحتاج إليه شيء آخر ولا يكون مؤثراً فيه كتقدم الجزء على الكل كتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بعلمية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوءها الرابع التقدم بالرتبة وهو أن يكون الترتيب معتبراً فيه وسماه المصنف التقدم بالمكان والرتبة اما حسيمة كتقدم الامام على المأموم أو عقلية كتقدم الجنس على النوع إذا ابتدئ من الطرف الأول وبالعكس إذا ابتدئ من الطرف الآخر الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والخصر استقرائي وقد أثبت بعض الأفاضل قسمي آخر وهو تقدم بعض أجزاء

الزمان على بعض آخر وزعم انه غير عائد على شئ من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل أن يكون للزمان زمان آخر ولا بالذات والطبع اذ ليس بعض أجزاء الزمان محتاجا الى بعض ولا بالعينية كذلك ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس في طبع بعض أجزاء الزمان أن يكون متقدما على البعض ولا بالشرف وهو ظاهر هذا ما قاله والحق انه عائد الى التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان لا يقتضي أن يكون المتقدم قبل المتأخر فبلية لا يجتمع فيها القبل مع البعد وأجزاء الزمان بعضها بالرتبة الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان لكن ليس زمان زائد على المتقدم بل زمان هو نفس المتقدم وأيضا يجوز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة اذ ابتدى من طرف الماضي وبالعكس اذ ابتدى من طرف المستقبل وليس في باقي المقولات زيادة بحث فاقصر المصنف على المباحث التي ذكرها وختم الكلام في الاعراض **قال** ((الباب الثالث في الجوهر قال الحكيم الجوهر اما أن يكون محلا وهو الهوى أو حالا وهو الصورة أو مركبا منهما وهو الجسم أولا كذلك وهو المفارق فان تعلق بالجسم تعلق التسدير فهو النفس والافه والعقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متعيز وكل متعيز اما أن يقبل القسمة وهو الجسم أولا وهو الجوهر والفرد والمباحث الباب تنحصر في فصلين)) أقول لما فرغ من الباب الثاني في الاعراض شرع في الباب الثالث في الجوهر وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل الاول من الباب الاول قال الحكيم الجوهر منحصرة في خمسة الهوى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما أن يكون محلا للجوهر آخر وهو الهوى أو حالا في الجوهر وهو الصورة أو مركبا منهما وهو الجسم أولا يكون كذلك أي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهم ما هو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التسدير والتصرف فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التسدير فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متعيز وكل متعيز اما أن يقبل القسمة فهو الجسم أولا يقبل القسمة وهو الجوهر والفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل الجوهر القسمة في جهة فقط فهو الناطق وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح والافه والجسم ولا اختلاف بينهم في المعنى بل في التسمية ومباحث الباب الثالث منحصرة في فصلين الاول في مباحث الاجسام الثاني في المفارقات **قال** ((الفصل الاول في مباحث الاجسام الاول في تعريف الجسم الحد المرضي عند جمهور المتأخرين انه الجوهر مقابل للابعد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة واعترض عليه بان الجوهر لم تثبت جنسيته والقبيل ان كان عرضا لم يكن جزءا للجوهر وان كان جوهر اذ دخل الجنس فيه ويستدعي فصلا آخر ويتسلسل وبهذا علم ان الجوهر لا يكون جنسا وقالت المعتزلة انه الطويل العريض العميق وقال بعض أئمتنا انه مركب من جزأين فصاعدا ولا شك ان حقيقة الجسم أظهر من ذلك)) أقول الفصل الاول في مباحث الاجسام وهي خمسة الاول في تعريف الجسم الثاني في أجزائه الثالث في اقسامه الرابع في حدوده الخامس في تناهي الاجسام المبحث الاول في تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود الجسم لا يقتضي النظر لان الجسم في ذاته محسوس بل لانه بالحس أدرك النفس بعض اعراضه كسطحه من مقولة السكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما أدى الى العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم كما ضرور بأي غير مفتقر الى نظروتر كتيب قياس فاجسم محسوس من جهة اعراضه المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم محسوس صرف بل الحس مقارن للعقل في حكمه الضروري بوجود الجسم وليس كل ما يحكم به العقل كما ضرور يثبت تترط فيه أن يكون مأخوذا من الحس من جميع الوجوه بل منه ما يؤخذ كذلك ومنه ما لا يؤخذ من الحس أصلا ومنه ما يؤخذ من الحس من بعض الوجوه والتصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث فان الحس أدى الى العقل تصور سطوح وأحوالها فثبت أدى اليه ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم كما ضرور يا وان كان حكم العقل به متوقفا على ذلك الادراك الحسي

وأما تعريفه فالحد المرضي للجسم عند جهور المتأخرين أن الجسم هو الجوهر القابل للابعداثة الثلاثة أي
الطول والعرض والعمق المتقاطعة على الزوايا القائمة وهذا حد رسمي للجسم لا حد ذاتي له سواء قلنا
الجوهر جنس للجواهر أو لازم لها لأن القابل للابعداثة الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم
الخارجية لا من الذاتية والزاوية القائمة هي إحدى المتساويين الحادثتين من قيام خط مستقيم على
خط مستقيم على وجهه يكون عمودا عليه أي لا ميل فيه إلى أحد الجانبين $\frac{\text{قائمة قائمة}}{\text{هكذا}}$ فان مال الخط

القائم إلى أحد الجانبين فالزاوية التي هي من الجانب الذي مال إليه حادة ومن الجانب الذي مال
عنه منفرجة هكذا حادة / منفرجة والمراد بـ $\frac{\text{قائمة قائمة}}{\text{هكذا}}$ كونه قابلا كونه ممكنا أن يفرض فيه
الابعداثة الثلاثة لأن الابعداثة الثلاثة حاصلة فيه بالفعل أي يمكن أن يفرض فيه بعد ثم يفرض فيه بعد آخر
مقاطع للدول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لها على قائمة أيضا وانما قيد الابعدا
الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لأن السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا على زوايا قائمة فلو لم
تقيد الابعداثة الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح
للجسم فيه فان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا يتقاطع على زوايا قائمة بل السطح يتقاطع فيه
ابعاد ثلاثة أو أكثر على زوايا غير قائمة على هذه الصورة $\frac{\text{أ}}{\text{ب}}$ وأما على زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى
بعدين فقط هكذا $\frac{\text{أ}}{\text{ب}}$ فالابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة تختص بالجسم وليس القيد المذكور
أي التقاطع على زوايا قائمة لاخراج السطح فان السطح عرض يخرج عن التعريف المذكور للجوهر من
غير حاجه إلى قيد آخر يخرج به بل القيد المذكور انما هو لاجل أن يكون القابل للابعداثة الثلاثة خاصة
للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعي والقيد المذكور لا
يكون خاصة له لان الجسم التعليمي يشاركه فيه أجيب بان الخاصة هو قوله القابل للابعداثة الثلاثة
المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعداثة الثلاثة تكون الابعدا
الثلاثة خارجة عنه والجسم التعليمي لا تكون الابعداثة الثلاثة خارجة عنه بل مقولة له وقد مر أن
المراد بالقابل للابعداثة الثلاثة ما يمكن أن يفرض فيه الابعداثة الثلاثة وفسر هذا الامكان بالامكان العام
ليندرج فيه ما يكون الابعداثة الثلاثة حاصلة فيه بالفعل وما لا يكون الابعداثة الثلاثة حاصلة فيه بالفعل
كالافلاك وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا
التعريف حداثا ذاتيا للجسم واعترض عليه بان الجوهر لم تثبت جنسية بل ثبت عدم جنسية لما
سنين ان شاء الله تعالى وقد وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حد للجسم والقابل للابعدا
الثلاثة ان كان عرضا لم يكن جزا للجوهر لان جزا الجوهر جوهر واذ لم يكن جزا الجوهر لم يكن فصلا وقد
جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل جوهر او الفرض ان الجوهر جنس
للجواهر فيلزم دخول الجنس فيه ويستدعي فصلا آخر ويلزم التسلسل وهو محال لانه تسلسل في الامور
الموجودة المترتبة الى غير النهاية قوله وبهذا علم ان الجوهر لا يجوز أن يكون جنسا للجواهر لانه لو كان
الجوهر جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه جوهر ضروريا ان جزا الجوهر جوهر فيكون الجنس
داخلا في طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل آخر هو جوهر ويلزم التسلسل وفيه نظر فان القابل
الذي هو الفصل يكون جوهر على معنى ان الجوهر صادق عليه ولا يلزم أن يكون الجوهر جنسا للجواهر
أن يكون عرضا عامه فان جنس النوع صادق على فصل النوع صادق العرض العام لا صدق الجنس فلا
يلزم التسلسل وبهذا علم جواب الدليل الذي ذكر على ان الجوهر لا يجوز أن يكون جنسا للجواهر

النوعية ومن يقول ان الجوهر جنس للجواهر يرد ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لالها وانما تصور لها
 كما هو حال كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا عما انفصله قال الامام على هذا
 التعريف شكوك ثلاثة الاول انه تعريف الشئ بما هو اثنى منه لان كل عاقل يعلم في كل واحد من
 الاجسام المشاهدة كونه حجما ومتميزا الى غيره من العبارات وان كان لا يحظر بباله الزاوية فضلا عن
 تصور الزوايا القائمة على الوجه الذي ذكره فان ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا لافراد
 الثاني اذا قلنا الجسم ما يكون كذا فان كان المقصود ان المراد من لفظ الجسم كذا لم يعرف منه ان
 الجسم المشاهد هل هو كذا وحاصله يرجع الى تفسير اللفظ وان كان المراد ان الحقيقة المشار اليها
 بالمشاهدة موصوفة بمذاهب الصفة كان ذلك دعوى ولا بد في اثباتها امام الضرورة او من النظر
 ولان الدعوى لا يمكن الا بعد تصور المحكوم عليه فقولنا الجسم ما يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه
 متوقف على تصور الجسم فلو استفدنا تصور الجسم منه لم الدور ولا يقال ان الجسم متصور لذاته ابتداء
 وهذا التعريف بقيد كمال التصور لا نقول هذا التعريف رسمى وانه لا يفيد كمال التصور الثالث الجسم
 عندكم مركب من الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان الصورة
 هي الجزء الذي به يكون الشئ بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان الشئ الواحد مبداً للقبول
 والفعل وذلك محال واذا لم تكن الصورة جزءا مما هو قابل للابعاد من حيث هو قابل لها لم يكن القابل
 للابعاد الا الهىولى فيكون الحد الذى ذكره غير متناول للجسم البنية بل للهىولى فقط غاية ما في الباب
 ان يقال الهىولى لا تقبل الابعاد الا بعد قبول الصورة اولاً لكن فرق بين الهىولى بشرط الجمعية وبين
 مجموع الهىولى مع الجمعية فالقابل هو الهىولى بشرط حصول الجمعية فيها لا مجموع الهىولى مع الجمعية
 ولكن الهىولى بشرط حصول الجمعية فيها ليست الا الهىولى فظهر ان التعريف الذى ذكره
 لا ينطبق على مذاهبهم الا على الهىولى ثم قال الامام وقد يمكن تكلف الاجوبة عن هذه الشكوك لكن
 الاولى ان يقال ان ماهية الجسم متصورة تصور اولاً لان كل احد يعلم بالضرورة من الجسم التكثيف
 المشاهد كونه متميزا وجها ويميز بينه وبين ما ليس كذلك وقد عرفت ان كل ما كان كذلك لا يشغل
 بتعريفه وقد اجيب عن الاول بانه انما يكون تعريفاً لاخفى لو تصور الجسم قبل تصور هذه الخاصة
 وليس لذلك فانه قد يتصور هذه الخاصة من لا يمكنه ان يعبر عنها بوضوحها وعن الثاني بان المراد ان
 حقيقة الجسم هو كذا على ان يكون المذكور معروفاً للجسم ولا نسلم انه يكون دعوى فان ذكر الماعرف
 عند التعريف لينتقل المذعن منه الى الماعرف لا لان يخبر به عن الماعرف ليعرف ذلك دعوى وعن الثالث
 انه لا نسلم انه لا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد قوله لان الصورة هي الجزء الذى به يكون
 الشئ بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان الشئ الواحد مبداً للقبول والفعل قلنا لا يلزم من
 كونه جزءا من القابل ان يكون الشئ الواحد مبداً للقبول والفعل بل يكون مبداً للقبول المجموع من
 الصورة والهىولى ومبدأ الفعل هو الصورة وحدها ولا محذور فيه ولئن سلم انه يلزم ان يكون الشئ
 الواحد مبداً للقبول والفعل ولكن لا نسلم انه محال وانما يلزم ذلك لولم يكن فيه تعدد وهو ممنوع فان
 الصورة لها وجود وماهية ولما هيته مقومات ضرورة تركها من الجنس والفصل على تقدير ان يكون
 الجوهر جنسا للنوع انما درجته تحتها ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها فلا يكون لما هيته مقومات
 لكن يكون لها اسكان وجود وجوب وجود الشئ الواحد يجوز ان يكون مبداً للقبول والفعل باعتبار
 ما فيه من التعدد وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق أى الجسم ما يتأني ان يفرض
 فيه طول وعرض وعمق وقال بعض أصحابنا ممن اثبت ان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تنجز الجسم
 هو المركب من جوهرين فصاعداً قال المصنف ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر مما ذكرنا من التعريفات

لان كل عاقل يعلم في كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه ذات مجسم ومتحيزا وان كان لا يحظر بيباله
 الراوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه المذكور والطول والعرض والعمق والجسم الذي
 لا يتجزأ فان ذلك من التصورات العامة التي لا تحصل الا للافراد ﴿ الثاني في اجزائه ذهب
 جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة الطباع مركبة من اجزاء صغار لا تنقسم أصلا وقيل فعلا
 وقيل من اجزاء غير متناهية وذهب الحكيما الى اهم متصل في نفسها كما هي عند الحس قابلة لانقسامات
 غير متناهية بحجة المتكلمين ان الجسم قابل للقسم وكل ما هو قابل للقسم ليس بواحد والاقامت به
 وحدته وانقسمت بانقسامه وايضا كل جسم منقسم يتميز بمقاطع اجزائه بخواص مختلفة فيكون منقسما
 بالفعل متعدد ابتداء تلك الخواص العارضة لها وايضا هو به القسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت
 حاصلة قبل التقسيم وهو المطلوب والالكان التقسيم اعداما للجسم الاول واحدنا للقسمين فعلى هذا لو
 شق بعوض رأس ابرته سطح البحر اعدم البحر الاول وأوجد بجرا آخر وفساده لا يتخفى فثبت ان كل جسم
 ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من اجزاء وذلك الاجزاء لا تنقسم والالكان ذات اجزاء آخر فيكون
 الجسم مركبا من اجزاء لانها به اها وهو محال لان كل عدد متناهيا كان أو غيره فالواحد موجود فيه
 فاذا أخذنا غائية اجزاء بحيث يكون في كل جهة حجم يحصل جسم متناهيا الاجزاء وحيد فثبت ان يكون نسبة
 حجمها الى حجم سائر الاجسام نسبة متناه القدر الى متناه انقدر لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التآليف
 والنظم فلو كان جسم متناهيا انقدر من اجزاء غير متناهية لكانت نسبة الاتحاد المتناهية الى الاتحاد
 الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف ولانه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لا تمتنع قطع
 المسافة لتوقفه على قطع اجزائها وقطع كل جزء مسدود بقطع ما قبله فيكون قطعه في زمان غير متناه
 وايضا النقطة موجودة بالاتفاق وهي لا تقبل القسمة فان كانت جوهرها كما هو عندنا حصل المطلوب وان
 كانت عرضا لم تنقسم بمحاورها الا لا تقسم بانقسامه ايضا واذا فالحركة الحاضرة غير منقسمة والالكان
 الكل حاضرا فلا ينقسم ما فيه فثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لا يقال ان الحركة ليست الا الماضي
 والمستقبل لانه يجب أن لا توجد الحركة أصلا ﴿ أقول المبحث الثاني في اجزاء الجسم فنقول كل جسم
 امام مؤلف من اجزاء مختلفة الطباع كالجوان أو غير مختلفة كالسير ومثلا واما مفرد ولا شأن ان الجسم
 المفرد أي الجسم الذي هو بسيط الطبع أي ليس فيه تركيب قوي وطباع كالما قابل للقسم فلا يتجزأ وما
 أن تكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه أولا تكون وعلى كل من التقديرين اما أن تكون
 الانقسامات متناهية أو غير متناهية فهذه أربع احتمالات أحدها كون الجسم المفرد مؤلفا من
 اجزاء متناهية صغار لا تنقسم أصلا أي لا كسر ولا قطع ولا عمولا فافرضا وهو مذهب جمهور
 المتكلمين وقيل لا تنقسم فعلا ولا يمكن تنقسم وهما افرضا وهو مذهب طائفة من القدماء وثانها
 كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية صغار لا تنقسم أصلا وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام
 من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه
 قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بل هو
 متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه الحكيما بحجة
 المتكلمين على الجزء الاول من مذهبهم وهو ان الجسم الذي هو بسيط الطبع مؤلف من اجزاء بالفعل
 من وجوه الارل أن الجسم قابل للقسم وكل ما هو قابل للقسم ليس بواحد لانه لو كان واحدا لقامت به
 وحدته وانقسمت الوحدة بانقسام الجسم لان انقسام المحل يقتضي انقسام المحال فلا تكون الوحدة
 وحدة هذا خلف ولنا ثل أن يقول الوحدة من الامور الاعتبارية وليست بجوهرية في الاعيان حتى
 يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل والوحدة قائمة به من

حيث هو متصل لا انقسام فيه فاذا انقسم بالفعل ترتفع الوحدة أى تبطل ولا تنقسم الثاني ان كل ما هو قابل للقسمة يتميز بمقاطع أجزائه بخواص مختلفة فان مقطع كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصة غير خاصة في الجزء الاخر فان مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا ينصف بالنصفية الا هو وكذا مقطع الثلث والرابع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصية بالفعل تكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل لا امتناع أن يكون المعدوم متصفا بخواص مختلفة وعند الحكم ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسامات بالفعل لزم أن يكون الجسم منقسما بالفعل متعدد ابتداء بتعدد تلك الخواص واقائل أن يقول ان ما هو قابل للقسمة عند فرض القسمة يستتبع خواص فرضية وتغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض الثالث اذا قسم جسم حتى صار جسمين فهوية القسمين المتفاصلين بالانقسام ان كانت حاصلة قبل التقسيم فقد كان القسمان موجودين قبل التقسيم فيلزم تركيب الجسم من الاجزاء بالفعل وهو المطلوب قوله والاى وان لم يكن هوية القسمين المتفاصلين بالانقسام حاصلة قبل التقسيم فبالانقسام يطل ذلك الجسم الواحد وحدث هاتان الهيوتان فيكون التقسيم اعداما للجسم الاول واحدا للجسمين الاخرين فعلى هذا الوطارت البعوضة ووقعت على البحر المحيط وشقت برأس ابرتها جزأ من سطح ماء البحر المحيط أعدمت البحر الاول وأوجدت بحرا آخر لانه متى تفرق الاتصال في موضع شق الابرة فقد قضي ذلك المقعدار ومضى في ذلك المقعدار وقد قضي ما كان منه لابه ولم يجر الى آخر البحر وفساده لا يخفى على أحد واقائل أن يقول لا امتناع في رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة بل رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة أمر محسوس قوله ثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من أجزاء حاصلة بالفعل واقائل أن يقول اذا كانت الوجوه المذكورة من بنفسه لم يثبت ان الجسم ليس بواحد في نفسه ولانه مركب من أجزاء حاصلة بالفعل قوله وتلك الاجزاء لا تنقسم أراد به اثبات الجزء الثاني من مذهب المنسكابين وهو أن الاجزاء التي يتألف منها الجسم لا تنقسم ببنائه من وجوه الاول ان تلك الاجزاء لا تنقسم لانها لو كانت منقسمة لكانت ذوات أجزاء أخر بالفعل لما من الوجوه فيكون الجسم مركبا من أجزاء لانهاية لها بالفعل وهو مذهب النظام وكون الجسم مركبا من أجزاء لانهاية لها بالفعل محال لوجهين الاول ان كل عدد متناهيا كان أو غيره فالواحد موجود فيه فاذا كان الجسم مؤلفا من أجزاء غير متناهية فيمكننا أن نأخذ اتحادا متناهية من تلك الاجزاء فمأخذ ثمانية أجزاء من الاجزاء التي لانهاية لها ونضم بعضها الى البعض فلا يتخلو اما أن يزداد الجسم بازدياد التأليف والنظم أولا والثاني يوجب تدخّل الاجزاء وهو محال فتعين الاول وحينئذ يمكن أن نضم الاجزاء الثمانية بعضها الى بعض بحيث يحصل في كل جهة حجم فيحصل جسم متناهى الاجزاء فانها ثمانية وحينئذ يكون نسبة حجم الجسم المؤلف من ثمانية أجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهى القدر المؤلف من أجزاء غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر امكن نسبة حجم المؤلف الى حجم المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد لان ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف والنظم والا لم يكن التأليف مفيدا للمقدار ولو كان جسم متناهى القدر مركبا من أجزاء غير متناهية لكان نسبة الاحاد التي هي متناهية أى اتحاد الجسم المؤلف من اتحاد متناهية الى الاحاد التي هي غير متناهية أى اتحاد الجسم الذي اتحاد غير متناهية نسبة متناه الى متناه لان نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة الحجم الى الحجم وهذا خاف الثاني انه لو تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ بالفعل غير متناهية لا يمنع قطع المسافة المتناهية بالحركة واللازم ظاهر الفساد فالملزوم منه بيان الملازمة انه لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية بالفعل لموقف قطع المسافة المتناهية على قطع أجزائها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله

فيكون قطع جميع اجزاء المسافة المتناهية في زمان غير متناه فيجب أن لا تقطع تلك المسافة أصلا الثاني
 ان النقطة موجودة بالاتفاق أما عند المتكلمين فلان النقطة هي الجوهر والفرد وهو موجود وأما عند
 الحكميين فلانهم اطرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود والنقطة لا تقبل القسمة فان كانت جوهر كما
 هو عند المتكلمين فهو المطلوب لانه حينئذ وجد جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة وان كانت النقطة عرضا
 كما هو عند الحكميين لم ينقسم محلها لانه لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام محلها أيضا لان الحال في المنقسم
 لا بد وأن ينقسم وإذا لم ينقسم محل النقطة يلزم المطلوب لان محل النقطة ذو وضع غير منقسم فان كان
 جوهر يلزم وجود جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب وان كان عرضا فلا بد وان ينتهي الى جوهر
 ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب ولقائل أن يقول النقطة عرض ومحلها خط منقسم وانقسام محلها
 لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم
 أما اذا كان حلوله في المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة في الخط
 من حيث انه لا ينقسم لان النقطة انما تحل في الخط والخط من حيث التناهي والانعطاف غير منقسم
 فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الثالث ان الحركة الحاضرة موجودة أي الحركة لها وجود في
 الحال وذلك لان الحركة موجودة غير قارة فلولم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود أصلا لان
 الماضي والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة لانها لو كانت منقسمة لسبق
 أحد جزأيها على الآخر بالوجود فلا يكون كل الحاضرة حاضرة هذا خلف وإذا كانت الحركة
 الحاضرة غير منقسمة لم ينقسم ما فيها الحركة الحاضرة من المسافة والاي يلزم من انقسام ما فيه
 والحركة الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة في أحد الجزأين جزء الحركة في الجزأين وإذا
 كانت المسافة التي وقعت الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يجزأ وهو المطلوب
 القائل أن يقول الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقا قوله لان
 الماضي والمستقبل معدومان قلنا لان سلم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان معدومان
 في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا قال المصنف ثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة
 ولقائل أن يقول لما ثبت ضعف الوجوه الدالة على ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لم يثبت لا يقال
 الحركة الحاضرة غير موجودة لان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لان الحال هونهاية الماضي
 وبداية المستقبل وليس بزمان وماليس بزمان لا يقع فيه الحركة لان كل حركة تقع في زمان لانا نقول لولم
 تكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم أن لا يكون للحركة وجود أصلا لان الماضي هو الذي كان موجودا
 في زمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته حاضر او ما يمنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا
 فاذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقا ولقائل أن يقول الحال عدم مشترك بين الماضي
 والمستقبل وهونهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير
 الاخر ليست باجزاء لها اذ لو كانت الحدود المشتركة اجزاء للمقادير التي هي حدودها لكانت القسمة الى
 قسمين قسمة الى ثلاثة أقسام والقسمة الى ثلاثة أقسام قسمة الى خمسة أقسام هذا خلف فاذا الحاضرة ليست
 بحركة وقد فرض أن الحركة وبنى عليها الدليل ولا نسلم أن الماضي هو الذي كان موجودا في آن حاضر بل
 الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا
 وهكذا في المستقبل وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن أن يتحرك الجسم فان الحركة انما
 تقع في زمان وليس شيء من الزمان بجواهر لانه غير قار الذات **ق** قال **﴿** احتج الحكماء على نفي الجوهر
 الفرد بوجوه الاول أن كل متغير فيمينه غير يساره والوجه المضي فيه غير المظلم لا يقال ذلك لتغير
 وجهه لانها ان كانا جوهرين ثبت المدعي والالزم تغير محليهما الثاني أن لو فرضنا خطا من اجزاء شفع

فوق أحد طرفيه جزؤ ونحت الآخر جزء آخر وقهر كاعلى تساوتحاذا بالاحالة على ملتقى الجزأين فيلزم
الانقسام الثالث كما أقطع السريع بحركته جزء أقطع البطيء أقل منه واللازم أن يساوي به في جزء
ويقف في آخر وقد بان فساد الرابع الجسم الذي أجزأه وتر وكان ظله مثليه كان مثله من الظل ظل
نصفه فيكون له نصف فيتنصف الجزء المتوسط وقدرهن أقل يدس على أن كل خط يصح تنصيفه وهو
يقضى ذلك الخامس إذا فرض خط من ثلاثة أجزاء على أحد طرفيه جزء يتحرك الخط إلى أيمن والجزء
إلى أيسر فإن انتقل إلى مافوق الجزء الثاني فهو محال لأن الجزء الثاني انتقل إلى حيز الجزء الأول وان انتقل
إلى مافوق الثالث فهو قطع جزأين حينما قطع ما تحتها جزءا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة
السادس الجزء متشكل فإن كان كرة فاذا انضم باجزاء أخرى وقعت بينهم ما فرج لا تنسج أجزاء مثلهما فيلزم
الانقسام وإن كان غيرهما كانت فيه زوايا فينقسم السابع إذا دارت رسي فها قطع الطوق العظيم جزءا
فالصغير أما أن يقطع أقل من جزء فينقسم الجزء أو جزءا تاما فينساوي الصغير والعظيم أو يقطع تارة جزءا
ويستكن أخرى فيتمشكل أجزاء الرسي وكذلك الفرق جازد والشعب الثلاث أقول احتج الحكماء على
نفي الجوهر الفرد بوجوه سبعة الأولى أن كل متخير يفرض فإن عيینه غير يساره أى الوجه الذى يلقى
ما على عيینه غير الوجه الذى يلقى ما على يساره وإذا ركبنا سطح من جواهر فردة وجعلنا أحد وجهيه
محاذيا للشمس صار مضيا والوجه الآخر غير مضى فالوجه المضى منه غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام
لا يقال ذلك التغير والتغير وجهيه لا لتغير في ذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته لا نأقول الوجهان
إن كانا جوهرين ثبت المدعى لأنه حينئذ يلزم انقسام الجزء إلى جوهرين وإن كانا عرضيين يلزم تغير محلهم ما
والا يلزم قيام المتقابلين بمحل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وهو محال الثاني أن لو فرضنا خطا مريكا
من أجزاء شفع من أربعة مثلا ووضعنا فوق أحد طرفيه جزءا وتحت طرفه الآخر جزءا وتحرك الجزء آن
على التبادل حركة على السواء من أول الخط إلى أن يصل كل منهما إلى آخر الخط فلا بد وأن يمر كل منهما
بالآخر ولا يمكن ذلك إلا بعد أن يتحاذيا وموضع التحاذي لا بد وأن يكون ملتقى الثاني والثالث واللام يكونا
في الحركة متساويين وحينئذ يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث فيلزم الانقسام الثالث كما أقطع
الجسم السريع الحركة بحركته جزءا قطع الجسم البطيء الحركة بحركته أقل منه والآخر وان لم يكن يقطع
البطيء بحركته أقل من جزء يلزم أن يساوي البطيء السريع في جزء ويقف في جزء آخر فيلزم أن يكون البطيء
لاجل تحلل السككات وقد بان فساد الرابع الجسم الذى أجزأه وتر وكان ظله مثليه في بعض الاوقات كان
مثله من الظل ظل نصفه فيكون للجزء الذى هو وتر نصف فيتنصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام وهو
المطلوب وقد برهن أقل يدس على أن كل خط يصح تنصيفه فالخط الذى يكون أجزأه وتر يصح تنصيفه
فيتنصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام الخامس إذا فرض خط مركب من ثلاثة أجزاء على أحد طرفيه

جزء وهكذا ٥٥٥ ونحو ذلك الخط إلى أيمن والجزء إلى أيسر فإن انتقل الجزء إلى مافوق الثاني فهو محال لأن
الجزء الثاني انتقل إلى حيز الجزء الأول فلو كان الجزء انتقل إلى مافوق الثاني يلزم أن لا يكون الجزء متحركا
وقد فرض أنه متحرك هذا خلف وإن انتقل الجزء إلى مافوق الثالث فقد قطع الجزء جزأين حينما قطع
ما تحتها جزءا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة أما الزمان فلأنه في الزمان الذى قطع ما تحتها جزءا
قطع الجزء جزأين فالزمان الذى قطع الجزء جزءا نصف ذلك الزمان وأما الحركة فلأن حركة الجزء مقدار جزء
نصف حركة جزء مما تحتها وأما المسافة فلأنه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسافة للخطابق
السادس الجزء متشكل لأنه متخير وكل متخير متناه وكل متناه متشكلا وكل الجزء متشكلا وكل متشكلا
أما كرة أو غيرها لانه إن أحاط به أحد واحد فهو كرة والآخر غيرهما وإن كان كرة فاذا انضم باجزاء أخرى وقعت

بينها فرج لا ناعلم بالضرورة ان الكرات المضمومة بعضها مع بعض يقع بينها فرج ولا تنع تلك الفرج
أجزاء مثل الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض فتسع تلك الفرج أقل منها فيلزم الانقسام ولانه اذا وقعت
بينها فرج فلا يكون ملاقة الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض بالاسر فيلزم الانقسام ضرورة الملاقة لا
بالاسر وان كان الجزء غير كرهة أى يحيط به أكثر من حد واحد كانت في الجزء زوايا فينقسم الجزء لان كلاً
منها أقل من الجزء السابع اذا دارت الرشي فما قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرشي جزأ فاطوق
المصغير القريب من مركز الرشي اما ان يقطع أقل من جزءه فينقسم الجزء وهو المطلوب أو يقطع جزءاً تاماً
فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطء وهو محال بالضرورة فانه يلزم منه أن
يكون حينئذ دار الطوق العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة وزيادة عليهم وهو خلاف المحسوس أو يقطع
المصغير تارة جزءاً أو يسكن أخرى فتتفكك أجزاء الرشي وكذلك الفرج جاز ذو الشعب الثلاث اذا ثبت شعبة
منها ودار الشعبتان الاخرى بان يلزم انقسام الجزء أو تساوى الشعبتين في الحركة أو التفكك والاخير ان
باطل لان قنعين الانقسام ❶ قال ((ثم قالوا فالجسم متصل في نفسه يقبل انقسامات لانهاية لها
والقابل لها ليس الاتصال لانه بعدم عندها والقابل يبقى مع المقبول فهو شئ آخر يقبل الاتصال
والانفصال ويسمى هبولى ومادة والاتصال صورة واعلم أن دليل الفریقين يمنع الانقسام الفعلي
ويوجب القسمة الوهمية لا يقال القسمة الوهمية متداخلة الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء
المفروضة متماثلة فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين المتباينين ما يصح بين المتصلين
وبالعكس لا نأقول لم لا يجوز أن يكون الجسم مركباً عن اجزاء متخالفة بالمهابة أو منصفة بشخصات
عائقة عن الانفكاك وتكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال والانفصال وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز
أن يكون هو وحدة الجسم والانفصال هو التعدد والقابل لهما الجسم)) أقول ثم قال الحكماء لما ثبت
امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا تتجزأ امتناهيبة أو غير متناهيبة لزم أن يكون الجسم متصلاً في
نفسه كما هو عند الحس فان الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفصل أمر عقلي غير محسوس فاذا بطل
كون الاجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلاً في نفس الامر كما هو متصل في الحس ولكنه ليس
بما لا ينقسم بل هو يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه اما بقل وقطع واما بوهم وفرض فاذا لم يكن تأليف
الجسم من اجزاء لا تقبل القسمة وجب ان يكون أحد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية والفرضية
لا تنفك الى غير النهاية فيقبل الجسم الذي هو متصل انقسامات لانهاية لها والقابل للانقسامات ليس
الاتصال لان الاتصال بعدم عند الانقسامات والقابل للانقسامات يجب ان يبقى مع الانقسامات لان
القابل يجب أن يبقى مع المقبول لان القابل للشئ المقبول موصوف بالمقبول ويجب بقاء الموصوف عند
وجود الصفة فالقابل للانقسامات شئ آخر غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك
الشئ القابل للاتصال والانفصال هبولى ومادة ويسمى الاتصال صورة ثم قال المصنف واعلم أن دليل
الفریقين يمنع الانقسام الفعلي ويوجب القسمة الوهمية فان دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية
ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية ومدعى الحكماء ليس الاثبات القسمة الوهمية فلا تناقض بين
الفریقين في الحقيقة بل واز أن لا تنقسم أجزاء الجسم فعلاً وتنقسم وهماً وفيه نظر فان المتكلمين زعموا
أن تلك الاجزاء لا تقبل القسمة لا كسر ولا قطعاً ولا وهماً ولا فرضاً ثم قال المصنف لا يقال القسمة
الوهمية متداخلة الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفروضة للجسم متماثلة فان القسمة
بانواعها أى بالكسر والقطع والوهم والفرض تحدث في المقسوم اثني عشر نوعاً تساو طابع كل واحد من
الاثنين طابع الآخر وطابع الخارج الموافق في النوع فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين
فيصح بين المتباينين من الاتصال الراجع للاتينية الانفكاكية كية ما يصح بين المتصلين وبالعكس أى يصح

بين المتصلين من الانفكاك الرفع للاتصال ما يصح بين المتباينين فيلزم جهة القسمة الانفكاكية لانا
نقول انما يلزم ذلك لو كانت لاجزاء المفروضة متمثلة وهو محال فانه يجوز أن يكون الجسم مركبا من أجزاء
متخالفه بالمادية فلا يلزم أن يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين ولئن سلم أن الاجزاء
المفترضة متمثلة فيوز أن يكون تلك الاجزاء من مشخصة بشخصات عاتقة عن الانفكاك فتكون تلك
الاجزاء قابلة للاتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها عن بعض وانما ان يقول الامتداد من حيث هو
امتداد طبيعية فوعية محصلة فلا يختلف مقتضاها في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهما
لا فكا كما امتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يقارنه فيبقى كل منهما ما بقية
الاخرى يلزم المطلوب وأما كون الاجزاء مشخصة بشخصات عاتقة عن الانفكاك فهو مسلم فانه عاتق
خارج عن طبيعة الامتداد وهم يجوزون امتناع الانفكاك بسبب عاتق خارج عن طبيعة الامتداد ثم
قال المصنف وان لم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال اتصال وحدة الجسم والانفصال تعدده والقابل
لهما هو الجسم فان الاتصال والانفصال حينئذ عرضان متعاقدان على الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس
بمتصل ولا منفصل حتى يمكن أن يكون موضوعا للاتصال والانفصال ولما قلنا أن يقول اذا ثبت أن الجسم
متصل في نفسه لا يكون الاتصال أى الامتداد عرضا حال في الجسم بل يكون الامتداد مقوما للجسم
قال (فروع) قالوا الصورة لا تنفك عن الهيولى لانها لا تنفك عن التناهي والتشكل والموجب لهما
ليس الجسمية العامة ولا شيا من لوازمها والاسارى الحزى الكل فيهما ولا الفاعل والا لا تنفك
الصورة بالانفعال فهو الحامل بما فيه من الصفات ولاها قابلة للقسمة الوهمية أبدا وكل ما قبل الوهمية
قبل الانفكاكية وكل ما قبل الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقرير هذه المقدمات ولا الهيولى عنها لانها
لو تجردت ذات وضع وانقسمت في جميع الجهات كانت جسما والالكانت نقطة أو خطا أو سطحا ولو تجردت
غير ذات وضع فاذا الحققتها الصورة نصير ذات وضع مخصوص بامكان غيره فبترج الجائز بالمرجح ولاها
لو تجردت لكانت موجودة بالفعل ومستعدة للصورة والواحد لا يقضى قوة وفعله لا يكون لها ما يقضى
هذه القوة وهي الهيولى فيكون للهيولى هيولى أخرى فالهيولى تنفقر اليها في بقائها وتخيرها والصورة
تحتاج الى مادة في تعيينها وتشكلها والمادة أيضا لا تخلو عن صورة أخرى فوعية والاما اختلفت
الاجسام في الهيئات والامكنة والكميات والاوزان والطبيعية والتشكل بسهولة أو عسر واعلم أن بناء
هذه الكلمات على نفي الفاعل المختار والحق ثبوته ومع ذلك فلا معترض أن يجوز انفعال الصورة بنفسها
وعدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول الانفكاكية وان تقضى المادة المجردة وضعها معينيا بشرط
افتران الصورة بها وكون الواحد مبدا كثر مع أن القابلية ليست أثرا وجود المادة بالفعل ليس
مقتضى ذاتها وان يطالبهم بما يوجب الاختلاف في الصور النوعية ثم يزعم أن ما يجعلونه اياه من الاحوال
الخصرية السابقة واختلاف المواد الفلكية بسبب لاختلاف الاعراض والهيئات (أقول فروع على
تركب الجسم من الهيولى والصورة فروعاً أربعة الاول أن الصورة لا تنفك عن الهيولى الثاني أن
الهيولى لا تنفك عن الصورة الثالث في كيفية تعلق احدهما بالآخرى الرابع في اثبات الصورة
النوعية الفروع الاول قالت الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى لوجهين أحدهما أن الصورة لا تنفك
عن التناهي والتشكل لان الصورة متناهية لتناهي الابعاد فلا تنفك عن التناهي وكل ما لا ينفك
عن التناهي لا ينفك عن الشكل لان التشكل هو هيئة تسمى يحيط به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة
من جهة احاطتها به فالشيء المتناهي يلزمه أن يكون ذا شكل والصورة متناهية فهي ذات شكل
فالصورة لا تنفك عن التناهي والتشكل والموجب للتناهي والتشكل ليست الجسمية العامة ولا
شياً من لوازمها اذ لو كان الموجب للتناهي والتشكل الجسمية العامة أو شياً من لوازمها لاسرى

الجزء الكل في التناهي والتشكيل واللازم باطل فاللازم مشبهه اما الملازمة فلا نه لو كان الموجب
لهما الجسمية العامة أو شياً من لوازمها لكان كل جزء من الصورة يفرض بلزومه ما يلزم الكل من
التناهي والتشكيل وأما بطلان اللازم فلا نه لو تساوى جزء الصورة وكاهي التناهي والتشكيل فلو
فرض أقل قليل من الصورة لكان الموجود منها ما لو فرض أكثر كثير منه وحينئذ لا تكون الجزئية
ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة فيمتنع فرض الكلية والجزئية في الاصل فان وضعهما بالفرض
يستلزم رفعهما وليس الموجب للتناهي والتشكيل الفاعل المبين لانه لو كان الموجب للتناهي
والتشكيل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال وقبول الفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام
لا تنصورا بالانفعال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض واللازم باطل لما مر من أن قبول
الانفعال والوصل والفصل من لواحق المادة المستلزمة لوجودها فوجب للتناهي والتشكيل هو
الحامل أي الهوى بما فيه من الصفات التي هي استعدادات مختلفة فثبت أن الصورة لا تنفك عن
الهوى وثانيهما أن الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية أبدا وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل
القسمة الانفكاكية وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقريره هذه المقدمات الثلاث
فالجسمية لا تنفك عن المادة الفرع الثاني أن الهوى لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين
أحدهما أن الهوى لو تجردت عن الصورة وكانت ذات وضع أي تكون بحيث يمكن الإشارة الجسمية
إليها وانقسمت في جميع الجهات كانت الهوى بانفكاكها عن الجسمية جسميا اذ حجم وهو محال لانه
حينئذ يلزم أن يكون للهوى هوى أخرى وان لم تنقسم في جميع الجهات كانت الهوى نقطة ان
لم تنقسم أصلا وخطا ان انقسمت في جهة واحدة وسطعا ان انقسمت في جهتين واللازم باطل أما
النقطة فلا نه لا يمكن إلا أن تكون حالة في غيرها والاكات جزأ لا يتجزأ والهوى لا تكون حالة في
غيرها فهي ليست بنقطة وأما الخط والسطح والجسم التعليمي فليكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال
تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل وان تجردت الهوى عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقها
الصورة تصير ذات وضع مخصوص بامكان غيره فيتخرج الجائز بلامرجح وانما قلنا اذا لحقها الصورة تصير
ذات وضع مخصوص لانه اذا لحقها الصورة فان لم يحصل لها وضع يلزم وجود الجسم بالوضع وهو محال
ببداهة العقل وان حصل لها جميع الاوضاع يلزم حصول الجسم الواحد في مواضع متعددة وهذا أيضا
محال ببداهة العقل وان حصل لها وضع ما غير معين يكون محالا أيضا ببداهة العقل فتعين أن تصير ذات
وضع مخصوص وانما قلنا بامكان غيره لان ذلك الوضع ليس أولى بهامن غيره فكما أمكن ذلك الوضع
أمكن غيره فيتخرج الجائز من غير مرجح وانما قلنا ان ذلك الوضع ليس أولى بهامن غيره لانه لو كان ذلك
الوضع المخصوص أولى بهامن غيره فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل أن تلحقها الصورة وهو محال لان
الهوى قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يكون هذا الوضع
أولى بهامن غيره أو كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهوى وهذا أيضا محال لان الهوى
تساوى نسبتها الى جميع الاوضاع التي تقع فيها الصورة التي تلحقها فهي اذا تكون متساوية النسبة
إليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة فلا تحصل الاولوية فثبت ان ذلك الوضع المخصوص ليس أولى بهامن
غيره فخصوله الها يقتضي ترجيح الجائز بلامرجح وهو محال وثانيهما ان الهوى لو تجردت عن الصورة
الجسمية لكانت موجودة بالفعل ولكانت مستعدة للصورة والواحد لا يقتضي قوة وفعلا فيكون
ما يقتضي هذه الصورة وما يقتضي هذه الصورة هو الهوى فيكون للهوى هوى الفرع الثالث في
كيفية تعاقب الهوى بالصورة لما ثبت ان كلا من الهوى والصورة لا ينفك عن الاخرى بل لكل منهما
اقتضا الى الاخرى لا على وجه يستلزم الدور فالهوى يفتقر في بقاءه وتجزئها الى الصورة لا من حيث

انهم هذه الصورة بل من حيث انها صورة مالا نهالولم تكن الهىولى مفتقرة فى بقائها وتعينها الى الصورة
لكن كانت الهىولى موجودة متعينة بدون الصورة وهو محال لما سبق والصورة تحتاج الى المادة فى تعيينها
وتشكيلها من حيث هى هذه الهىولى احتياج المعلوم الى العلة القابلة فان الهىولى علة قابلة
للتخصص الصورة فان تخصص الصورة وتعيينها بالنهاى والتشكيل والتشكيل بسبب الهىولى من
حيث هى حاملة وقابلة لهـ جافظهم احتياج كل منهم الى الاخرى لاعلى وجهه الدور الفرع الرابع
فى اثبات الصورة النوعية المادة لا تتخلو عن صورة أخرى لان المادة لو خلت عن صورة أخرى
لما اختلفت الاجسام فى الهياآت والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والاوضاع الطبيعية والتشكيل والتفكك بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العناصر
او بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العناصر أو امتناع قبول التفكك والتشكيل وهو ولازم
للفلكيات واللازم باطل لتحقيق اختلاف الاجسام فى هذه الهياآت والامكنة والكيفيات بيان
الملازمة ان هذه الهياآت والامكنة والكيفيات مختلفة غير واجبة لذواتها فهى انما تجب بعلم
نقضها ولا يمكن أن نقضها الصورة الجسمانية المتشابهة فى جميع الاجسام لكونها غير مختلفة ولا
الهىولى لان القابل للشي لا يكون فاعلا لما يقبله فعلها اذن امور مختلفة ايضا غير الهىولى والصورة
ويجب أن تكون تلك الامور مقارنة للهىولى والصورة لان المقارن نسبتته الى جميع الاجسام على السواء
ويجب أن تكون متعلقة بالهىولى لاقتضاها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبوله للفصل والوصل
وعسره ويجب أن تكون صور الاعراض لان الجسم يمنع أن يحصل من غير أن يكون موسوفا باحد
هذه الامور فلو كانت المادة خالية عن هذه الصورة لما اختلفت الاجسام فى هذه الهياآت ضرورة
انتفاء المعلوم عند عدم علمه واعلم ان بناء هذه الكلمات أى اثبات الهىولى والصورة الجسمانية
والنوعية وامتناع انفكاك احدهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار والحق ثبوت الفاعل المختار
وعلى تقدير ثبوت الفاعل المختار جاز وجود كل من الهىولى والصورة بدون الاخرى وجاز اختلاف
الاجسام فى الهياآت والامكنة والكيفيات والاضاع من غير الصورة النوعية ومع القول بنفى
الفاعل المختار فلامعترض أن يعترض على كل من هذه المطالب أما على الوجه الاول من الوجهين اللذين
ذكرهما فى بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمانية عن الهىولى فبان يجوز انفعال الصورة الجسمانية
بنفسها من غير هولاها بان يقول الموجب للنهاى والتشكيل هو الفاعل المبين قوله لو كان الموجب
للتنهاى والتشكيل هو الفاعل لاستغلت الصورة الجسمانية بالانفعال واللازم باطل قلنا لا نسلم بطلان
اللازم فانه يجوز انفعال الصورة الجسمانية بنفسها من غير هولاها فان كون الجسم قابلا للتنهاى
والتشكيل لا يقتضى كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال
الشمعة المنبذلة بحسب التشكلات المختلفة ولقائل أن يقول التنهاى والتشكيل فى الاجسام
لا يتصور الا باتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها عن البعض والاتصال والانفصال لا يتحقق بدون
الحامل وأما على الوجه الثانى فلامعترض أن يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة
الانفكاكية كما فى لقائل أن يقول الجواب عن المنع أيضا قد مر وأما على الوجه الاول من الوجهين
الدالين على امتناع انفكاك الهىولى عن الصورة فلامعترض أن يجوز اقتضاء المادة المجردة وضاع معناها
بشرط اقتران الصورة بها بيانه أن يقال لا نسلم ان الهىولى ان تجردت عن الصورة غير ذات وضع فاذا
لحقها الصورة وصارت ذات وضع مخصوص مع امكان غيره ترجيح الجائز من غير مرجح وانما يلزم ذلك لو
كان الموجب للوضع مخصوص الهىولى فقط وأما اذا كان المقضى للوضع المعين المادة المجردة بشرط
اقتران الصورة بها بان تكون الهىولى فى حال تجردها متصفة باوصاف متعاقبة يقتضى أحدها تخصيصها
باحد الاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة فيها لم يلزم ترجيح الجائز بالمرجع ولقائل أن يقول الهىولى

الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص فثبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة فيلزم ترجيح الجائز بلا مرجع وأما على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض أن يجوز كون الواحد مبدءاً كثيراً فترى أنه يقال لم لا يجوز أن تكون الهيولى مبدءاً للقوة والفعل على تقدير تجردهما عن الصورة وتكون موجودة بالفعل قابلة للصورة قوله يلزم أن يكون الشيء الواحد مبدءاً كثيراً فلنالم قلتم أنه لا يجوز أن يكون الشيء الواحد مبدءاً كثيراً وماذا كفي ببيان عدم جوازه في العلل والمعلولات قد سبق تزييفه على أن مبدءاً كون الهيولى بالفعل ليس نفس الهيولى بل مبدءاً كونه بالفعل هو الموجود لها وأما على الدليل الذي ذكر في اثبات الصورة النوعية فللمعترض أن يطالب الحكيم بما يوجب اختلاف الصورة النوعية فإن الاجسام كما اختلفت في الاعراض التي ذكرتموها فقد اختلفت في الصورة التي جعلتموها مبادئ تلك الاعراض فلو كان اختصاص الاجسام بتلك الاعراض يوجب أن تكون لصور نوعية كان اختصاصها بتلك الصورة يوجب أن تكون لصور أخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصري المعين بالصورة المعينة انما كان للمادة لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة أخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة وأما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل ذلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الا^٣ خروكل مادة لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها فللمعترض أن يزعم ان ما يجعله موجباً لاختصاص الجسم المعين بالصورة المعينة من الاحوال العنصرية السابقة ومن اختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف الاعراض والهيات فيقال ان الاجسام العنصرية انما اختلفت كل واحد منها بالكيفية نه كان المعينة لا قبل الانصاف بتلك الكيفية موصوفة بكيفية أخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة وأما الاجسام الفلكية فانما اختلفت كل واحد منها بالكيفية المعينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية وحينئذ تسقط الحاجة الى اثبات هذه الصورة ولقائل أن يقول ليس للمعترض أن يطالبهم بما يوجب اختلاف الصورة النوعية لان الصورة النوعية يحصل للجسم بها فوعار يمنع أن يحصل الجسم من غير أن يتقوم باحد هذه الصور النوعية والاعراض المذكورة تخصص بالجسم المعين بعد تخصسه بالصورة النوعية فلان مقتضى الصورة النوعية ما تقتضيه الاعراض المذكورة من الاستناد الى ما هو مقرر للجسم بل تقتضي استنادها الى الفاعل المفارق **ق** قال **((الثالث في أقسامه قال الحكيم الاجسام اما بسائط أو مركبات والبسائط تكون كرية لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي هيات مختلفة وتقسم الى فلكيات وعناصر والاول أفلاك وكواكب والافلاك الثابتة بالارصاد تدعى الاول افلاك الاعظم والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية لما سنده كره فيكون جسم هو نهايته الثاني الجهة متعلق الاشارة ومقصود المتحرك بالوصول اليه فتكون موجودة غير مجردة وليست بجسم لانها غير منقسمة والا فالواصل الى نصفها ان وقف فالجهة هو لا مبعده والا فحركته ان كانت عن الجهة فكذلك وان كانت اليها فالجهة مبعده فهي جسم مائنة والمحدد لها جسم واحد اذ لو تعددت ولم يحيط البعض البعض يتحدد القرب بهما دون البعد وان احاط فالخاط حشواً المحيط يتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه وهو بسيط والاصح الانحلال عليه وهو بالحركة المستقيمة المتوجهة الى الجهة فالجهة له لانه فيكون كريا الثالث الارصاد شاهد على ان الكواكب والافلاك تتحرك بالحركة اليومية وبحركات أخر متفاوتة فلا بد من جسم يحيط بها ويحركها بحركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجملته الاجسام وأما الثمان الباقية فيدل عليها اختلاف سرعات الكواكب وامتناع تحركاتها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك ولقائل أن يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز أن يكون لكل كوكب نطاق يتحرك بنفسه أو باعتماد الكواكب عليه **ق** أقول**

المبحث الثالث في أقسام الجسم الاجسام اما بسائط أو مركبات وذلك لانه إما أن لا يكون فيها تركيب قوى وطبائع أو فيها تركيب قوى وطبائع فإن لم يكن فيها تركيب قوى وطبائع فهي البسائط كالماء والهوانون كان فيها تركيب قوى وطبائع فهي المركبات كالنبات والحيوان والبسائط كرية الشكل والكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون الخطوط المخرجة منها اليه في جميع الجوانب متساوية والشكل الذي يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان المقتضى لشكله هو طبيعته وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو أيضا واحد وتأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب أن يكون كريا ولا لاختلفت معياته والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي هيئات مختلفة وتنقسم البسائط الى فلكيات وعناصر والفلكيات اما افلاك واما كواكب وطريق اثبات الافلاك الاستدلالات بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير اصول الحكيمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات ويتحرك ما يحتوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستندة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الحرق والالتئام على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير الافلاك الكلية الثابتة بالرصد على الوجه الذي أثبتناه المتأخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاروي محدد بالمحوى وهو كز الجيوس مركز الارض واحد منها غير مذكور يحيط بالثمانية الباقية يتحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام والمد للجهات ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية كما سنذكره فيكون جسم هو نهاية الاجسام والجسم الذي هو نهاية الاجسام يجب أن يكون محيطا بالكل والا يلزم الخلاء واللاتناهي على تقدير التناهي الثاني الجهة الموجودة ذات وضع لانها اشار اليها اشارة حسية ومقصود المتحرك بالوصول اليه وكل ما عوشار اليه اشارة حسية ومقصود للمتحرك بالوصول اليه يكون موجودا غير مجرد أي ذو وضع فالجهة موجودة غير مجردة عن المادة أي تكون ذات وضع قوله بالوصول اليه اشارة الى جواب دخل مفدرفق جهة أن يقال لا نسلم ان كل ما هو مقصود للمتحرك يجب أن يكون موجودا فان البياض مقصود للمتحرك من السواد اليه وليس بموجود تقرير الجواب ان كل ما هو مقصود للمتحرك بالوصول اليه لا يتصل به يكون موجودا والمتحرك من السواد الى البياض مقصوده تحصيل البياض لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم لان الجهة ليست بمنقمة وكل جسم منقسم وانما قلنا الجهة ليست بمنقمة لانها لو كانت منقمة فاذا وصل المتحرك الى ما يقصده لم يقف الا قرب الجزأين من المتحرك فان وقف فهو الجهة لا مابعد فافرضناه جهة جزؤه لا هو وان لم يقف فلا يتخلوا ما أن يتحرك عن الجهة فكذلك أي ما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة واما أن يتحرك الى الجهة فالجهة مابعد فما فرضناه جهة لا يكون جهة فان قبل القسمة غير حاصرة فانه يجوز أن يتحرك في الجهة لاعنها ولا اليها أوجب بان الحركة في الشيء المنقسم اما عن جهة أو الى جهة ويعود القسمان الاولان والشيء الذي وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة وإذا كانت الجهة موجودة غير مجردة وابست بجسم تكون جسمانية ثم الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل البين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون باطبع وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة يفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن أن يفرض في جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس يحق والمحدد للجهتين بالطبع جسم واحد فان الجهتين بالطبع أعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما فيحدد هما لان الجهة جسمانية غير منقسمة فتكون جسدا واحدا لا يقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير بعينه ويحدده ولما كانت الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد ولا يجوز وضعها في خلا لا امتناع وجوده ولا في ملاء متشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة

فيه جهة وبعضها جهة أخرى مقابلة لها لعدم أولوية بعض تلك الحدود بأن يكون جهة وبعضها جهة أخرى مخالفة لها بالطبع فتعين أن تكون بشئ مختلف خارج عما يشابه وذلك الشئ لا محالة يكون جسما أو جسما نبالوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم ويجب أن يكون المحدد للجهتين جسما واحدا ذلوا تعدد ولم يحيط البعض البعض بل هما جسمان متباينان في الوضع يتحدد القرب بهما دون البعد فان كل واحد من الجسمين لا يتحد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهتان بكل منهما والمحدد يجب أن يحدد جهتين معا وان تعددوا حاط أحدهما بالآخر يكون وقوع الحاط في التعديد حشا واقفا في التعديد بالعرض اذا محيط واحد كاف في تحديد الجهتين اذ يتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه الذي هو أبعد حد عن محيطه فتعين أن يكون المحدد للجهتين جسما واحدا فاما أن يتحد به الجهتان من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد والاول غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع يجب أن تكونا طرفي امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه أعنى القرب بمنع أن يتحدد ما يقابله أعنى البعد لان البعد عنه ليس بعدا وثبت ان التعديد انما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزا ومحيطا فيتحدد جهة القرب أعنى الفوق بمحيطه وجهة البعد أعنى السفلى بأبعد حد منه وهو المركز وهذا الوجهان يقتضيان جسما محيطا بكل أمانه هو الفلك التاسع فلا والجسم المحدد للجهات بسيط لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطباع لصح الاختلال عليه فان كل جسم مركب من اجسام مختلفة الطباع يصح الاختلال اجزائه التي هي اجسام مختلفة واتقالتها الى أحيائها الطبيعية والاختلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة الى جهة فالجهة له لانه يمتد فيجب كون الجهات متقدمة على اجزاء الجسم المحدد ثم عليه ويكون الجهة له لا بد فلا يكون المحدد محددا هذا خلف واذا كان المحدد بسيطا يكون كرايا معروفة ومن هذا علم ان محددا للجهات ليس في طباعه ميل مستقيم والالكان الجهة له لانه فلا يكون المحدد محددا الثالث الارصاد شاهدة على ان الافلاك والكواكب تتحرك بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب وحركات أخرى متفاوتة فلا بد من جسم يحيط بهما ويحركهما بحركتهما اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام وأما الثمانية الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركاتها بالذات لاستحالة الحرق على الافلاك فثبت الفلك الاعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق على قطبين ومنطقة غير قطبي الفلك الاعظم ومنطقته ويسمى فلك البروج أيضا ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على رأى ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة تسمى بمثلثات بفلك البروج فهذه هي الافلاك الكليّة وأما الافلاك الجزئية فكل فلك من الافلاك الكليّة التي للكواكب السبعة السيارة غير الشمس يشتمل على فلك تدوير غير محيط بالارض في قعر الخارج المركز تماس محده سطحه على نقطتين يسمى أبعدهما عن مركز الارض ذروة وأقربهما اليه حضية فلك خارج المركز عن مركز الارض محيط بالارض يتصل عن الممثل تماس محدهما ومقعرهما على نقطتين يسمى أبعدهما عن مركز الارض أوجا وأقرب منه حضية فلك الشمس فانها يكتفي فيها باحد الفلكين أى خارج المركز أو التدوير من غير بيان لاحدهما على الآخر لكن بطيوس رأى اثبات الخارج لها أولى وقد أثبتوا عطارد فلكا آخر أيضا خارج المركز فلكا كان هما خارجا المركز يشتمل الممثل على أحدهما اشتمال سائر الممثلات على أمثاله وهو المسمى بالمندبرو يشتمل المندبرو على الآخر اشتمال الممثل على أمثاله وهو المسمى بالخال لفلان التندوير وأثبتوا القمر فلكا آخر يشتمل على فلكيه خارج المركز والتدوير يسمى ذلك الفلك بالمائل ويمثل القمر يحيط بالمائل ويسمى بمثله بفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك أربعة وعشر بن عشرة منها موفقة المر كزمر كز الارض وثمانية خارجة المر كز عن مركز

الارض وستة أفلاك تدوير يتحرك الفلك بالحركة الاعلى الاولى اليومية السريعة ويتحرك مادونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك مادونهما ولكل من الافلاك الباقية حركة خاصة الائمة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين وأما الكواكب فسبعة منها سياره كل في فلك على الترتيب الذي ذكره من السيارة خمس متعبرة وهي غير الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصدها ألف ونيف وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن أن يكون في أفلاك كثيرة قال المصنف ولقائل أن يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز أن يكون لكل كوكب نطاق ينفصل من تحت فلكه يشبه حلقة يكون قطر ثقله مساويا لقطر الكواكب يتحرك بنفسه فيتحرك الكواكب أو يتحرك النطاق باعتماد الكواكب على ذلك النطاق وحينئذ لم يلزم الخرق ولا ما ذكره من اطلاع على الهيئة واعتماد الاصول التي بنوا عليها مسائل الهيئة علم ان هذا الاعتراض ساقط قال (فرعان الاول انها بأسرها شفافة اذ لو كانت ملونة لخبث الابصار عن رؤية ما وراءها لا حارة ولا باردة والا لا تستولى الحر والبرد على عالم العناصر لها ورثها ولا خفيفة ولا ثقيلة والا كان في طباعها ميل مستقيم ولا رطبة ولا يابسة لان سهولة التشكل والاتصاف وعسرهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة ولا قابلية للحركة الكمية لانه لو زاد محذب المحيط لم أن يكون فوقه خلا، وهو محال ومعقوره مثل محذبه فيستحيل عليه ما استحتمل على محذبه واذا لم يتغير مقعوره امتنع ذلك في محذب المحيط والالزم التداخل أو وقوع الخلاء بينهما وكذا في مقعوره لانه كالمحذب في تمام الحقيقة وفيه احتمال لان امتناع ازدياد المحذب بعدم الحيز الذي هو شرطه ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعوره فيه) أقول فرعان على وجود الافلاك التسعة الاول ان الافلاك بأسرها شفافة أي لالون لها لانها لو كانت ملونة لخبث الابصار عن رؤية ما وراءها لان شأن الملون أن يحجب الابصار عن رؤية ما وراءه والالزم ظاهر الفساد فان الكواكب قد نراها قيل فيه نظرفان الماء والزجاج والبلور لكونها مريئة ملونة مع انها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها وان سلم فلا يتشكى في فلك الثامن والتاسع لان ما وراء الفلك التاسع ليس شيئا مريئا يستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب يستدل على كون الثامن شفافا ولقائل أن يمنع كون الماء والزجاج والبلور التي لا تحجب عن رؤية ما وراءها ملونة وكونها مريئة لا يقتضي كونها ملونة فان المرئي غير منحصر في الملون فان كل ملون مريئي من غير عكس وله أن يقول وان انفك الثامن والتاسع لو كانا ملونين لكانا مريئين والالزم باطل فالملزوم مثله والافلاك بأسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة أو باردة لكانت في غايه الحرارة والبرودة فان الطبيعة لما اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق حصل ذلك الشيء على أهم ما يمكن واذا كان كذلك استولى الحرارة والبرودة على عالم العناصر بسبب مجاورتها لها والالزم باطل فالملزوم مثله وهذا الاستدلال ضعيف فان الحرارة لها أنواع متخالفة بالحقيقة مقول عليها الحرارة بالتشكيك فيجوز أن تكون طبائع الافلاك اقتضت نوعا أو أنواعا لا يكون في غاية الشدة وكذلك البرودة وعلى تقدير أن تكون الحرارة أو البرودة منها في غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة أو البرودة على عالم العناصر لجواز أن لا يكون لها تأثير بالحرارة أو البرودة فيما هو أدنى منها والاولى أن يقال الافلاك بأسرها لا حارة ولا باردة ولا موصوفة بما ينتمى اليها والا لكان فيها ميل أو صاعدا أوهابا فتكون قابلية للحركة المستقيمة وليس كذلك لما سبقين والافلاك بأسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة والا كانت قابلية للحركة المستقيمة والافلاك بأسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلية لسهولة التشكل والاتصاف وعسرهما فتكون قابلية للحركة المستقيمة لان سهولة التشكل والاتصاف وعسرهما لانتم الا بالحركة المستقيمة لانها تستلزم فيقول الخرق والالتصاف والانفصال والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة والافلاك بأسرها غير قابلية للحركة

الكعبة لا التخلخل والتكاثف ولا النبو والذبول لانه لو زاد محدد بالفلك المحيطة بالكل لزم أن يكون فوقه خلا وهو محال ومقعره مثل محدبه في الطبيعة النوعية فيستحيل على مقعره ما استحال على محدبه وإذا لم يتغير مقعره بالزيادة والنقصان امتنع تغير محدد المحاط بالزيادة والنقصان والالزم التداخل على تقدير الزيادة والخلاء على تقدير النقصان وكذا امتنع تغير مقعر المحاط بالزيادة والنقصان لان مقعره مثل محدبه في تمام الماهية وفيه احتمال الفساد والخطا لان امتناع ازدياد محدد الفلك المحيطة بجميع الاجسام لالتذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد الحجم ولا يلزم من ذلك ان ينزاع المقعره في الامتناع لان الشرط الذي هو الحيز متحقق ودفع هذا الاحتمال بان التغير في المقعر بالزيادة والنقصان يستلزم التداخل والخلاء وهما محالان ليس بمستقيم فانه يجوز الزيادة والنقصان بالتخلخل والتكاثف فلم يلزم لا التداخل ولا الخلاء والاولى أن يقال ليست بقابلة للحركة الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة

قال ((الثاني انها متحركة لان الاجزاء المفترضة فيها متماثلة فيصع لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر ولا يتأتى ذلك الا بالحركة المستديرة فتصع الحركة المستديرة عليها وكل ما صحت الحركة المستديرة عليه ففيه مبدأ ميل مستدير وكل ما فيه ذلك كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول الزرع عند حصول المؤثر وأيضالو بقى كل جزء على وضع معين وفي حيز معين من أجزاء حيز الكل مع جواز غيره لزم الترجيح بالمرجح وهما منقوضان بالعناصر)) أقول الفرع الثاني ان الافلاك متحركة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة لان الطبائع التي للأجزاء المفروضة متعدة لان الافلاك بسائط فلا تقتضى أموراً مختلفة فيصع لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر فلا يكون شئ من الوضع والموضع واجبا من طبائع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنها جائزة ونقلت النقلة لا تنصو ولا بالميل لان الحركة بدون الميل محال فيجوز أن يكون في طباعها ميل ولما لم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير فوجب أن يكون في الافلاك مبدأ ميل مستدير بالفعل لان المبدأ للجبل الطباعي من مفومات الافلاك ويمتنع أن يكون المقوم للجسم بالقوة عند حصول الجسم بالفعل وجود مبدأ الميل المستدير في الجسم البسيط دال على انه يمتنع أن يصدر عنه طائفة عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجى أيضا يمتنع اذ لا طائفة عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم أو ذو ميل مركب يمتنع وجوده عند اجرام السماوية ووجود مبدأ الميل بالفعل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهى متحركة بالاستدارة وأيضالو بقى كل جزء من أجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين من أجزاء حيز الكل مع جواز وضع آخر وحيز آخر غيره لزم الترجيح بالمرجح لان الاجزاء المفروضة متماثلة في تمام الحقيقة والالزم باطل فلا يتبقى كل جزء من أجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين فتتحرك بالحركة المستديرة قال المصنف وهذا الوجهان الدالان على ان الافلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر لان الاجزاء المفروضة في العناصر متماثلة والعناصر غير متحركة بالاستدارة ولقائل أن يقول العناصر فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فيمتنع أن يكون فيها مبدأ ميل مستدير لا امتناع أن يكون البسيط في طباعه مبدأ ميل مستقيم وفي طباعه ما يعوقه عن ذلك بخلاف الافلاك فان الحركة المستقيمة فيها يمتنع فلم يكن في طباعها ما يمنع الميل المستدير

قال ((وأما الكواكب فهى أجسام بسيطة شفافة مركوزة في الافلاك مضيئة الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده لا يقال فعله ككرة يضىء أحد وجهيها ويظلم الآخر ويتحرك على مركزه حركة تساوى حركة الفلك اذا لم ينفك عنه)) أقول وأما الكواكب فهى أجسام بسيطة شفافة مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده عنها لا يقال فعله ككرة يضىء أحد

بهما ويظلم الوجه الا^٢ خرو يتحرك على مركزه حركة تساوى حركة فلك القمر بحيث يكون عند اجتماع وجهه المضي . بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه اليها فاذا تحرك فلك القمر تحرك هذه الكرة بضاحرة تساوى حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضي . ويزول هذا القدر مقابل الوجه المظلم من الطرف الا^٢ خرو عنا في كل يوم بزيادة ظهور الوجه المضي . حتى تتم حركة الفلك نصف دورة فيتم بضاحرة تلك الكرة نصف دورة وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه المضي . بتمامه لنا نرى دورا واذا حقل هذا لم يحصل الجزم بان نورا القمر مستفاد من الشمس لاننا نقول الحسوف يكذب هذا الاحتمال لان الحسوف انما هو عند الاستقبال وعند الاستقبال وجهه المضي . بتمامه اليها فيلولة الارض بينه وبين الشمس لا تنقض اخسافه  قال ((وأما العناصر نضيف مطلق وهو النار حار يابس مماس لقمر فلك القمر وخفيف مضاف وهو الهواء حار رطب مماس لمقعر النار وثقيل مطلق وهو الارض بارد يابس ومجلى الوسط بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم وثقيل مضاف وهو الماء بارد رطب وكان من حقه أن يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانبها اتلال وهو اذ بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشف المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله ورحمة منه يكون منشأ للنباتات ومسكن للحيوانات ثم انها باسرها كائنة وفاسدة لان مياه بعض العيون تتجمد حجارا والحجر يجعله اصحاب الحيل ماء والهواء الملاصق للاثناء المبرد يصير قطرا والماء المغلي والسعلة هواء والهواء نار بالنفخ القوي)) أقول وأما العناصر فاربعة النار والهواء والارض والماء وذلك لانه اما أن يتحرك عن المركز أو الى المركز والاول اما أن يطلب مقعر فلك القمر أو لا والاول هو النار والثاني هو الهواء والثاني أي الذي يتحرك الى المركز اما أن يطلب المركز أو لا والاول هو الارض والثاني هو الماء فالنار خفيف مطلق حار يابس محدبه مماس لمقعر فلك القمر اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع أن يكون فوق العناصر وأما حرارة النار فظاهرة محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة بما يتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة والنار الصرفة بالطريق الاول وأما يوسستم فالذي يدل عليها انها مفهومة للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها وفيه نار اذ يجوز أن يكون افناء الرطوبة للتلطيف وانحصار بعيد لا لاما يابسة في نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول لانه كل وسهلة الترك له وفيه نظر لان التي تكون كذلك هي النار التي عندنا بخار أن يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل أن تكون النار البسيطة فيها يابس ما اذا اقتربت الى الهواء واستدل الشيخ الرئيس في الاشارات على بيوسسة النار بالصاعقة فان النار اذا اخدت وفارقتها سخوتها يكون منها اجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق فتولد الاجسام الصلبة من النار بعد خرودها ومفارقة سخوتها عنها يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم لو تولد الصاعقة أعني الاجسام الصلبة الارضية التي يقذفها السحاب من النار لكن فيه نظر فان الشيخ قال في بعض أقواله ان الصاعقة تنولد من الادخنة والابخرة المنصعدة من الارض المنبسطة في السحاب والنار شفافة لانهم لم تكن سائرة لما وراءها من الكواكب وأيضاً النار عندنا كلما كانت أقوى كان تلونها أقل وكذلك أصول الشعلة وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ومكانها الطبيعي أن يكون فوق الهواء بان يكون شاملا للهواء مشمولا لمقعر فلك القمر والهواء خفيف مضاف أي يخرج جهة القوة ولا ينتهي الى مقعر فلك القمر حار رطب أما حرارته فبالنسبة الى الماء وأما بالنسبة الى النار فلا تكون شديدة كحرارة النار الذي يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء ينشبه به بصبر ورنه بخارا اذا سخن ولطف ولولم يكن سخن من الماء لم يكن أخف وألطف منه والهواء المجاور لادائنا انما نحس ببرودته لانه متمزج بالبخرة اختلطت به من الماء وأما رطوبة الهواء وهو كونه ذو كفة ثقيل بغيرها الثلث كل وتركه بسهولة فظاهرة وهو مشمول لمقعر النار شامل للماء والارض والارض ثقيل

مطلق أى بنحو نحو المركز بحيث يكون مركزها منطبقاً على مركز العالم باردة يابسة أما بوسطها فظاهرة
وأما برودتها فلا نالها الوخيل وطبائعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها ارد محسوس ومكانها الوسط بحيث
ينطبق مركزها على مركز العالم والماء ثقيل مضاف أى بنحو نحو المركز ولا ينتهى اليه بارد رطب وهو
ظاهر والماء محيط بثلاثة أرباع الارض وكان حقه أن يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانب
الارض زلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء الى الاغوار وانكشف الموضع
المرتفعة فصار الماء والارض بمنزلة كرة واحدة وذلك بحكمة من الله تعالى ورحمة منه ليكون منشأ
للنباتات ومساكن للحيوانات ثم ان العناصر بأسرها كانت في فسادة ينقلب كل منها الى الآخر بان يتخلع
صورة و يابس أخرى وهو الكون والفساد والانتقال الى الملاصق بلاوسط كانقلاب الماء الى الارض فان
بعض مياه العيون ينجمد سحراً وكانقلاب الارض الى الماء فان الجري يجعله أمحباب الحيل أى طلاب
الاكسبرماء وذلك بان يصير الجرا ملاحاً أو لا اما بالاحراق أو بالصحق ثم يذاب بالماء وكانقلاب الهواء ماء فان
الهواء الملاصق للانا يصير قطراً فان الطاس المكجوب على الحدير كبه ندى كلما لقطته حدث مرة بعد
أخرى ولا يكون ذلك بالرفع فان الماء لا يصعد بطبيعته ولانه لو كان بالرفع والصعود لكان من الماء الحار
أولى لانه أقبل للرفع والصعود ولا يكون ذلك القطر في الهواء فتزل الى الطاس لان الهواء المطيف بالطاس
لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء وخصوصاً في الصيف لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت
باقية في الهواء لتصادت جدا لفرط الحرارة ولا تبقى مجاورة للانا ولو كانت الاجزاء المائية باقية في
الهواء لزم امانت تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث النسي بعد تنجيبته من الاناء مرة بعد أخرى فينقطع مع
كون الاناء بجالته الاولى وامانتها فسيكون حدوثه كل مرة أنقص مما كان قبلها وأما راي أزمنا
حدوثها فيكون بين كل حدثين زمان أطول مما بين حدثين قبلهما المتباعد عن الاناء وهذا كله على
خلاف الواقع قيل لو افترض برودة الاناء فساد الهواء المحيط بالانا لزم أن يصير الهواء المحيط بذلك الماء
ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الى أن يجري الماء جرياً ناساً ناعاً والمشاهدة تكذبه فلم
يصير الهواء ماء بل حصل الندى الذي يركب الاناء من أجزاء مائية أجيب بان جرم الاناء لصلابته يعسر
تكيفه بالكيفية الغريبة وعنده التكيف بها يشهد تكيفه بها ويحفظه بطياً ولذلك ربما يوجد
الاواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة تسخن من هذه المائعات فالانا المذكور أشد تبرده
بفسد الهواء المحيط به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المحيط به ظاهراً عن برودته
الشديدة سريعاً فلا يفسد الهواء مادام على سطح الاناء ماء أما اذا انتهي منه واتصل الهواء بالسطح فادالى
فساده وكانقلاب الماء هو فان الماء المغلي يتحل منه الانخرة بحيث يتلطف بالكلية وكانقلاب النار هو
كالشملة يصير هو فان النار المنفصلة عن الشعلة لو بقيت لا حرق ما يقابلها على بعض الجوانب فاذا
انقلبت هو وكانقلاب الهواء ناراً بالنفخ القوي فانه عند الحاح النفخ القوي على الكبير وسد الطرق التي
يدخل فيها الهواء الجديد يصير هو الذي في الكبير ناراً يشاهد ذلك من مباشره ولما تبين الانقلاب بعير
وسط يعلم ان الانقلاب بوسط أو وسطين فهذه الانقلابات دالة على ان الهوى مشترك  قال
﴿ وأما المركبات فانها تتخلق من امتزاج هذه الاربعة بافرجة مختلفة معدة لخلق متخالفة وهي المعادن
والنبات والحيوان والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البساط بان يتصغر أجزاءها
بحيث تنكسر سورة كل واحد منها سورة كيفية الاخر فتحدث كيفية متوسطة ﴾ أقول وأما
المركبات فانها تتخلق من امتزاج هذه الاربعة الارض والماء والهواء والنار بافرجة مختلفة معدة لخلق
مختلفة وهي المعادن والنبات والحيوان والدليل على أن المركبات مخلوقة من امتزاج هذه الاربعة
الاستفراء والمزاج هو المعدل لخصول صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان ببيان ذلك ان

المركبات ثلاثة ذوصورة لانفسها ويسمى معدنيا وذوصورة لئانفسها غاذية ونامية ومولدة للمثل
لاحسن ولاحرمة اراديه لئانفسها ويسمى نباتا وذوصورة لئانفسها غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة متحركة
بالارادة ويسمى حيوانا بجميع هذه الصور كالات أول فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية
وهو أول شئ يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضوء وهو كل ثمان يعرض للنوع بعد الكمال
الأول فهذه الصور كالات مختلفة الاثار يصدر من الحيوانى ما يصدر من النباتى ومن النباتى ما يصدر
من المعدنى من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاث جنس لانواع لا يخصص بعضها فافرق بعض وكذلك
يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اخصاص لا حصر لئان لا يشابه اثنان من الانواع ولا
من الاصناف ولا من الاخصاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهوى ولا بسبب الجسمانية فانها مشتركة
ولا بسبب المبدأ المفارق فانه احدى الذات متساوى النسبة الى جميع الماديات فهو اذا بسبب أمور
مختلفة والامور المختلفة فى الهوى هى الصور الاربع النوعية التى للعناصر التى هو مواد المركبات
والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذى يكون بسببها لا يزيد على أربعة فهو
اذن بحسب احوالها فى التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة فان التركيب يختلف
 باختلاف مقادير هذه العناصر والامزجة تختلف باختلاف التركيب ولما كان امكان انقسام
العناصر غير متناه كان امكان التركيب غير متناه فكان امكان الامزجة غير متناه وذلك الاختلافات
الواقعة فى الامزجة هى اسباب معددة للحلق متخالفه وهى المعادن والنبات والحيوان اجناسها
وانواعها واصنافها واخصاصها والمزاج هى الكيفية المتشابهة المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط
بعضها فى بعض بان يتصغرا اجزاؤها فيختلط فيستحيل فى كيفياتها المتضادة المنباعدة عن قواها بان يفعل
كل كيفة فى مادة الاخرى بحيث تكسر صورة كل منها صورة الاخرى فيستحيل فى كيفياتها فيحدث
منها كيفية متشابهة فى الكل متوسطة توسطا ما ولم يفسد صور البسائط والعناصر اذا امتزجت
وتفاعلت فلا يمكن أن يفعل كل واحد منها الى الآخر من حيث يتفاعل عنه لان فعل كل منها ان كان مع
انفعاله لزم أن يكون الشئ الواحد بالنسبة الى آخره بالامغلوبا معا وان كان فعله الى الآخر متقدما على
انفعاله عنه لزم أن يصير الآخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعدا انفعاله عنه يلزم أن يكون غالبا بعد
ما كان مغلوبا فاذا ابد وأن يكون فعل كل منها الى الآخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز أن يكون
من حيث المادة فاعلا لان المادة من حيث هى مادة قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا
يجوز أن يكون الفاعل هو الصورة والكيفية هى المنكسرة لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية
فيلزم أن يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشئ فى حالة واحدة لا يكون غالبا ومغلوبا كاسرا
ومنكسرا لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا والحق ان
التفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة ولذلك تحصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد اذا امتزجا من
غير حصول صورتين فيهما ولا يلزم محال وقوله المتشابهة أى تكون تلك الكيفية متشابهة فى جميع اجزا
العناصر وقوله المتوسطة أى الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات العناصر قال (الرابع)
فى حدودها الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو الا فلان قديمة بذواتها وصفاتها المعينة سوى
الايضاع والحركات والعناصر موادها وصورها الجسمانية بنوعها وصورها النوعية بجنسها وقال من
قبله الكل قديمة بذواتها محدثة بصورها وصفاتها واختلفوا فى تلك الذوات فقبل كان الاصل جوهرية
فنظر البارى تعالى اليها بنظر الهيبة فداس وصارت ماء ثم حصص ل الارض منها بالة كثيف والنار والهواء
باللطيف واسماء من دخان النار وقبل ذلك كالارض فحصل الباقى باللطيف وقبل كان هوا
وقبل نارا وتكونت الباقى بالنكثيف والسماء من الدخان وقبل كان اجزاء صغارا من كل جنس منفردة
متحركة فجمعها اجزاء متماثلة القسمة التامة والتصفت وصارت جسمها وقبل كان نفسا

وهيولى فعمقت عليهم وتعلقت بها وصارت تعلقها سببا لحدوث أجزاء العالم وقيل كانت وحدانات فصارت ذات أوضاع وتكونت نقاط ثم انتقلت فصارت أجساما ثم توقف جالينوس في الكل أقول المبحث الرابع في حدوث الأجسام اختلف أهل العلم في حدوث الأجسام والوجوه المحتملة بحسب الفرض أربعة لأنه إما أن يكون محدث الذات والصفات أو قديم الذات والصفات أو قديم الذات محدث الصفات أو محدث الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع محال بطل به عاقل وأما الاحتمالات الثلاث فقد قال بكل منها أقوم أما الأول فقد قال به المسلمون والمتصاري واليهود والمجوس فانهم قالوا الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها وإما الثاني فهو قول أرسطاطائيس وثاوفرسطس وناسطيوس وبوقلس ومن المتأخرين أبي نصر الفارابي وأبي علي بن سينا فانهم قالوا الأدلة قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالقصد والاشكال وما يجري مجراها من الأمور القارة اللازمة سوى الحركات والأوضاع فإن كل واحد منها حادث مسبوق بالآخر لا إلى أول لها والعناصر قديمة بآواها بحسب تشخصها وصورها الجسمانية قديمة بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها أى كان قبل كل صورة صورة أخرى لا إلى أول لها وأما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطائيس كتاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الشوية كالمتفوية والديمانية والمقبرونية والمهامانية فانهم قالوا الأجسام كلها قديمة بذواتها بصورها الجسمانية والنوعية وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا في تلك الذات فافترقوا فرقتين الأولى زعموا أن تلك المادة جسم ثم رسم تاليس أنه الماء لأنه قابل لكل الصور ثم حصل الأرض منها بالكثيف والابتنجاء والنار والهواء بالتطيف فان الماء إذا تطيف صار هواء وتكونت النار من صفوة الماء واسماء تكونت من دخان النار ويقال إن تاليس أخذ من التوراة لأنه جاء في السفر الأول منها أن الله تعالى خلق جوهرًا نظير إليه نظر الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كال دخان فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض ثم أرساها الجبال نقل صاحب المال وانجل عن تاليس الملقب أنه قال إن المبدأ الأول أبداع العنصر الذى منه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذى في العنصر الأول فحصل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلى والعالم الحسى الا في ذات العنصر صورة ومثال عنه قال ويتصور العامة ان صور المعدومات في ذات المبدأ الأول لا بل هي في مبدعه وهو تعالى بوحده انيته منزلة أن يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الأول هو الماء ومنه أبداع الجوهر كلها من السماء والأرض وما بينهما فذكر ان من جودة تكونت الأرض ومن الخلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من الابخرة تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها إليه ثم قال وكان تاليس الملقب انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعنى ما نقل عن التوراة وقال آخرون كان الاصل أرضا فحصل الباقي من الأرض بالتطيف وزعم انكساياليس انه الهواء وتكون من لطافته انوار ومن كثافته الأرض والماء وزعم ابرقليطس انه النار وتكون الاشياء عنها بالكثيف والسماء من الدخان وقال آخرون انه البخار وتكون الهواء والنار عنه بالتطيف والماء والأرض بالكثيف وعن انكساغورس انه الخليط الذى لانهاية له وهو أجسام غير متناهية وفيه من كل جنس أجزاء صغار مثلا فيه أجزاء على طبيعة الخبز وأجزاء على طبيعة اللحم وتلك الأجزاء متفرقة متصرفة فهما اجتمع من تلك الأجزاء كثيرة متباعدة انما امت وصارت جسما وهذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنيا لا زل ثم ان الله تعالى حركه فمكون منه هذا العالم وزعم ديمقراطيس ان أصل العالم أجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانقسام كية متحركة

لذواتها حركات دائمة ثم اتفق في تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات ثم وزعت الثنوية أن أصل العالم النور والظلمة الفرقية الثانية الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم هم قريبان الفرقية الاولى الحزنانية وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة الباري والنفوس والهوى والدهر والخلاء فقالوا الباري تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويبقى عنه العقل كفيض النور عن القصر وهو تعالى يعلم الاشياء علمًا تامًا وأما النفس فانه تفيض عنه الحياة فيفيض النور عن الشمس لكنهما جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم تمارسها وكان الباري تعالى عالما بان النفس تستميل الى التعلق بالهوى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام ونسبى نفسها ولما كان من سوس الباري تعالى الحكمة التامة عمدا الى الهوى بعد تعاقب النفس بها فركبها ضرورًا بمن الترا كيب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي بقي فيه من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه تعالى أفاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا للملاباتها مادامت في العالم الهوى ولا في لم تنفصل عن الالام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها اللذات الخالصة عن الالام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبدا لا تبادى في نهاية البهجة والسعادة والفرقة الثائية أصحاب فينا غورس وهم الذين قالوا المبادئ هي الاعداد المتولدة عن الوحدات قالوا الان قوام المركبات بالبساط وهي أمور كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك الامور اما ان تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات اولًا لا تكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلاهما ليس في المركبات بل في مبادئها وان كان الثاني كان مجرد وحدات وهي لا بد وان تكون مستقلة بانفسها والا لكانت مفقورة الى الغير فيكون ذلك الغير أقدم منها وكلاهما في المبادئ المطلقة هذا خلف فاذا الوحدات أمور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح وان اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر ان مبدأ الاجسام الوحدات وتوقف جالينوس في الكل **ق** قال ((لنا وجوه الاول انه لو كانت الاجسام في الازل لكانت ساكنة اذ الحركة تنقضى المسبوقية بالغير المناقبة للازل والساكن في الازل لا يتحرك أبدًا لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان لغيره فذلك الغير لا بد وان يكون موجبا والالام يكن فعله قديما واجبا لذاته أو منتها اليه دفعا للانسلاخ والدور وحيث يلزم دوامه بدوامه فلا ينزل أبدًا فالاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك أبدًا ولا يلزم باطل فالملزوم مثله قبل لو امتنع وجوده في الازل لا امتنع مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا قلنا الممتنع أزلا ليس الممتنع لذاته كالحادث البيومي قبل المحذور لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا قلنا ان سلم فلاشك انه ذو وضع ومماسه لما في جوفه فان بقى على الوضع والمماسه الممتنع له فساكن والا فمتحرك قبل الازل ينافي حركة معينة لا حركات لأولها قلنا بل الحركة من حيث هي لما سبق قبل لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول بحدوثه قلنا فينا في حدوثه وجود السكون فيمتوقف على عدمه ويلزم الدور قبل القدرة على إيجاد معين قديمة وتنقطع بوجوده فانتهى ما ذكرتم قلنا المنقطع التعلق وهو ليس أمر وجوديا أقول لما فرغ من تقرير المذهب شرعا في اقامة الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها واصفاتها وذكر وجوها ثلاثة الاول هو الذي أورده الامام في نصائفه تقريره ان الاجسام محدثة لانها لو كانت في الازل لكانت ساكنة فيه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لو لم تكن ساكنة في الازل لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك أو ساكن وذلك لان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد أكثر من آن واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك فاذا لم تكن الاجسام ساكنة في الازل كانت متحركة في الازل لكن يمتنع أن تكون

متحركة في الازل اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل لان ماهية الحركة حصول أمر بعد
 فناء غيره وحصول أمر بعد فناء غيره يقتضي المسبوقية بالغير فماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير
 والازل ماهية تقتضي الالامسبوقية بالغير فبين المسبوقية بالغير التي هي لازم الحركة والالامسبوقية
 بالغير التي هي لازم الازل منافاة ومنافاة اللازمين ملزوم لمنافاة الملزومين فبين الحركة والازل منافاة فيمتنع
 أن تكون الاجسام متحركة في الازل لامتناع الجمع بين المتنافيين واذا امتنع أن تكون الاجسام متحركة
 في الازل نعين أن تكون ساكنة في الازل لضرورة الحصر وأما بيان بطلان اللازم فلان الاجسام
 لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك أبدا واللازم ظاهر الفساد فاننا شاهدنا الحركة في الاجسام الفلكيات
 والعنصرية والاجسام الالهية عند الحصر ومن أراد تعميم الدلالة فلا بد من بيان عمائل الاجسام أما
 الملازمة فلان الساكن في الازل ان كان ساكنا لذاته امتنع انفكاكه فلا يتحرك أبدا وان لم يكن ساكنا
 لذاته يكون غيره فذلك الغير الذي يكون سلة للسكون لا بد وان يكون موجبا قوله والأي لم يكن ذلك
 الغير موجبا للكان مختارا بالضرورة لاجرائه أن يكون مختارا لانه لو كان مختارا لم يكن فعله قديما لان فعل
 المختار محدث لا امتناع ايجاد الموجب ودو المحدث لا يكون قديما فثبت ان سكون الاجسام في الازل اذالم
 يكن لذاته الكان للموجب ولا بد أن يكون الموجب واجبا أو منتهيا الى الواجب لانه لو لم يكن الموجب واجبا
 أو منتهيا الى الواجب يلزم التسلسل أو الدور وهو محالان فنعين أن يكون واجبا أو منتهيا الى الواجب
 وحينئذ يلزم دوام السكون بدوام موجبه الذي هو الواجب أو ما هو منتهى الى الواجب فلا يزال السكون
 أبدا فالاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك أبدا واللازم باطل فالملزوم مثله ولما ثبت امتناع كون
 الجسم متحركا أو ساكنا في الازل ثبت ان الجسم يمتنع أن يكون في الازل قيل لو امتنع وجود الجسم
 في الازل لامتنع وجوده مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكننا لان ما بالذات يستحيل زواله والالجزآن
 يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا أو منتهيا وتجوز ذلك يفضي الى انسداد باب اثبات الصانع
 لكن لا يمتنع وجود الجسم مطلقا فلم يمتنع وجود الجسم في الازل قلنا الممتنع أن لا ليس الممتنع لذاته بل
 الممتنع أن لا هو الممتنع لأمر غير ذاته كالحادث اليومي فانه يمتنع في الازل ولا يكون ممتنع لذاته فلا يلزم من
 امتناع وجود الجسم في الازل امتناعه مطلقا فان قيل لا نسلم ان الجسم لو لم يكن متحركا في الازل
 امكن ساكنا في الازل فان الجسم المحدد للجهات لا يمكن له فلا يكون متحركا ولا ساكنا بيان ذلك ان
 الحركة هو انتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد فالحركة والسكون فرع
 الحصول في المكان فيستحيل وصف المحدد للجهات بكونه متحركا وبكونه ساكنا قلنا الانسليم وجود المحدد
 للجهات ولئن سلم وجوده فلا نسلم انه لا مكان له فان المكان هو البعد الموصوف الذي مر ذكره والمحدد
 مكان بهذا المعنى ولئن سلم ان المحدد لا مكان له فلا شأن له ذو وضع ومماسه لما في جوفه فلا يتخلو ما ان يبقى
 الوضع والمماسه المعينان له أو لم يبقيا فان بقي الوضع والمماسه المعينان له فهو ساكن والاى لم يبق الوضع
 والمماسه المعينان له فهو متحرك فاننا نعني بالسكون بقاء الوضع والمماسه المعينين له وبالحركة أن
 لا يبقى الوضع والمماسه المعينان له وعلى هذا لا يتوقف كون المحدد ساكنا أو متحركا على حصوله في مكان
 قيل لا نسلم انه يمتنع أن يكون الجسم في الازل متحركا أو ساكنا الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية
 للازل قلنا الازل ينافي حركة معينة ولا ينافي حركات لا الى أول قال المصنف ان ماهية الحركة من حيث
 هي منافية للازل لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من أمر تقتضي ومن أمر حصل فاذا ماهيتها
 متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال واقائل أن يقول ينبغي أن
 تبين ماهية الازل حتى يتبين كونه منافيا للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الالوية وفسره
 بعضهم بانمرار وجوده في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شأن ان كل واحدة من الحركات
 لا تكون أزلية على أي تفسير يفسر به الازل أما نوع الحركة فلا تكون منافية للازل قوله ماهية

الحركة بحسب نوعها مركبة من أمر تقضى ومن أمر حصل قلنا لانسلم ان ماهية الحركة مركبة من أمر تقضى ومن أمر حصل فان نوع الحركة باق مع الامر الذي تقضى ومع الامر الذي حصل فلو كان الحركة بحسب النوع مركبة من أمر تقضى ومن أمر حصل لم تتحقق الحركة مع الامر المتقضى ومع الامر الحاصل فماهية الحركة يمكن أن توصف بالدوام وأخصاها لا يمكن فالتركيبة من أمر تقضى ومن أمر حصل يرجع الى أخصاها الى أنواعها فاذا نوعها لا ينافي الاضافة قيل لانسلم ان الجسم لو كان ساكنا في الازل لم يتحرك أصلا قوله لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان غيره لا بدوان يكون ذلك الغير واجبا أو منتهيا الى الواجب فيلزم دوام السكون بدوامه قيل لم لا يجوز أن يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بحادث الحادث قلنا فينتفى حدوث الحادث وجود السكون لان نقيض الشرط منافي لوجبه ودالمشروط فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون متوقف على وجود الحادث فيلزم الدور قيل لانسلم ان الازل لا بعدم فان القدرة على إيجاد معين قدعية وتنقطع بوجود ذلك المعين فان الله تعالى قادر على إيجاد العالم فيعبدان وجود ما بقيت تلك القادرة لان إيجاد الموجود محال فقد عدم ذلك التعلق الازل فانتقض ما ذكر من الدلائل على ان السكون اذا كان أزاليا لا بعدم قلنا الموجود في الازل القدرة وهي باقية أزلا وأبدا والمنقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة ليس أمرا وجوديا **قال** (الثاني الاجسام ممكنة لانها مركبة ومتعددة لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا والالزام دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط بدوام ذاته وهو محال فيكون مختارا وكل ماله سبب مختار فهو محدث لا يقال لم لا يجوز أن يوجد الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون متحركه شرطاً لهذه الحوادث والتغيرات لان وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة وتلك على أخرى لزم اجتماع الحركات التي لانهاية المترتبة وضعا وطبعاً وهو محال وان توقف على عدمها بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة نامة مستمرة لوجود هذه الحوادث فيلزم من دوامه دوامه) أقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لوجهين أحدهما ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن أما الصغرى فلانها مركبة اما من الهوى والصوره وامان الجواهر الفردة وأما الكبرى فلان كل مركب مفقود الى أجزائه التي هي غيره وكل مفقود الى الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد بجسم آخر من نوعه كالعنصرات أو من جنسه كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافها ولا يكون اختلافها ذاتيا بل يكون اختلافها بعلى أخرى غير ذاتها فتكون ممكنة ثبت ان الاجسام ممكنة وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا لان سبب الاجسام لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط بسبب دوام ذاته وهو محال أما انه لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط فلان ذلك السبب الموجب اما حادث أو قديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام وهو المطلوب وان كان قديما يلزم من دوامه دوام معلوله الذي هو بلا وسط ومن دوام معلوله الذي هو بلا وسط دوام معلوله الذي هو بوسط وهم جبر الوجوب دوام المعلول بدوام علته وأما انه محال بلان كثير من الموجودات حادث غير دائم فثبت ان سبب الاجسام لا يكون موجبا فتعين أن يكون سبب الاجسام مختارا وكل ماله سبب مختار فهو حادث لما عرفت ان فعل المختار يمتنع أن يكون قديما لا يقال لم لا يجوز أن يكون السبب الموجب يوجد جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون متحركه شرطاً لهذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا غير دائم بدوامه لان شرط وجوده الحركة المقتضية بالمتجددة التي لا دوام لها لاننا نقول بوجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة وتلك الحركة على وجود حركة أخرى وهم جبر الى غير النهاية لزم اجتماع الحركات التي لانهاية المترتبة وضعا وطبعاً في الوجود معا وهو محال وان توقف وجود هذه الحوادث على عدم حركة

بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوام
الموجب مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث ولقائل أن يقول نحرك الجسم دائما
يقتضى تلاحق أشخاص الحركة متعاقبة لا أول لها وكل سابق معدلا لاحق ولا يلزم اجتماع الحركات في
الوجود معايل يقتضى وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة علة معدة
لوجود الحوادث والعال المعدة قد لا يتوقف بقاها المعاول عليهم فيبقى بعض الحوادث بعد عدم معدة
وبعضها يتوقف بقاؤها على معدة فينتفى بانتهائها معدة **قال** ((الثالث الاجسام لا تخلو عن الحوادث
وكل ما يخلو عن الحوادث فهو حادث والاوّل بين والثاني مبرهن في الباب الاول من الكتاب الثاني))
أقول الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو الجملة التي اعتمد
عليها جمهور المتكلمين وصورتها ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
وهي مشتملة على أربع دعاوى وهي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم منها ووجوب سبق العدم على
مجموعها ووجوب سبق العدم على ما يمنع ان ينفك عما يجب ان يسبق عليه العدم وصغرى القياس
مشتملة على دعوتين من الدعاوى الأربع وهما الاولى والثانية وكبراه مشتملة على الاخرى **قال**
المصنف والاوّل بين أى الصغرى بينة فان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاضاع حادثة
والاجسام لا تخلو عنها قوله والثاني مبرهن أى الكبرى مبرهنة في المبحث الرابع من الفصل الثاني من
الكتاب الاول من الكتاب الثاني **قال** ((احتج المخالف بوجوه الاول انه لو كانت محدثة لكان تخصيص
احداثها بالوقت المعين بلاخص وهو محال الثاني ان كل حادث فله مادة فالمادة قدمة دفعا لا تسلسل
وهي لا تخلو عن الصورة فالصورة أيضا قدسية فالجسم قديم الثالث الزمان قديم والا لكان عدمه قبل
وجوده قديمة لا تتحقق في الزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف وهو مقدار الحركة القائمة
بالجسم فيكون الجسم قديما واجيب عن الاول بان التخصيص هو الارادة وعن الثاني والثالث بان مقدماتها
غير مسلمة ولا مبرهنة واعلم ان صحة الفناء عليها متفرعة على حدودها والكرامية وان اعترفوا
بحدوثها قالوا انها ابدية اذ لو عدت فعدمتها اما ان يكون باعدام فاعل أو بطريان ضد أو بزوال شرط
والكل محال وقد سبق الكلام فيه تقريره **جوابا** أقول احتج المخالف أى القائل بان الاجسام قدسية
بانها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلاخص واللازم محال فالمرزوم مثله بيان
اللازمة ان الاجسام لو كانت محدثة لكان لها مؤثر فلا يخلو اما ان يكون ذلك المؤثر قديما ومحدنا والثاني
لا يخلو اما ان ينتهى الى مؤثر قديم أو لا والثاني محال والا يلزم الدور والتسلسل وكلاهما محال فتعين
ان يكون لها مؤثر قديم أو محدث ينتهى الى مؤثر قديم وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر
القديم لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في آثاره حاصلا في الازل أو لا فان كان الثاني
فيتوقف على حادث له مؤثر فنفس الكلام اليه فنقول لا يخلو اما ان ينتهى الى مؤثر قديم أو لا فان كان
الثاني يلزم الدور والتسلسل المحال وان كان الاول فثناؤ ذلك المؤثر في الحادث اما ان يتوقف على
شرط حادث أو لا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول فنقل الكلام اليه ويلزم القدم أو التسلسل
في حوادث لا الى أول وهو محال وان كان الاول فلا يخلو اما ان يجب مع حصوله حصول آثاره أو لا فان كان
الاول يلزم قدم آثاره فيلزم قدم الاجسام هذا خلف وهو المسدعي واما ان لا يجب وكان وجوده مع عدم
تلك الآثار تاراجا فلنفرض ذاته مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الآثار وتارة مع
عدمها فاخصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاندرون وقت آخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر
ملاجله كان هو أولى بوجود ذلك الاثر فيكون ذلك التخصيص معتبرا في المؤثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك
فاذا كان ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل والتقدير بخلافه هذا خلف وان لم يتوقف
اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاندرون وقت آخر على اختصاصه بامر ملاجله كان هو أولى بوجود

ذلك الاثر كان تخصيص بعض الاحداث بذلك الوقت المعين تخصيصا بلا تخصيص. الثاني ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت لها مادة لان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امر ما ياتى لها بل مقارنا لها وهو المادة والمادة قديمة لان المادة لو كانت حادثة وكل حادث له مادة فللمادة مادة أخرى ويلزم التسلسل فثبت ان المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة فالصورة أيضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبله لا يتحقق الا بزمن فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف والزمان مقدار الحركة فتكون الحركة أيضا قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما واجب عن الاول بان المخصص تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت فان قيل تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت يقتضي راي مرجح آخر فانه يمكن تعلق الارادة بايجاده في غير ذلك الوقت لانه لو لم يمكن تعلق ارادة الله تعالى بايجاده في غير ذلك الوقت لكان الله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والكلام فيه كافي الاول فيلزم التسلسل اوجب بان تعلق ارادة الله تعالى بايجاده في ذلك الوقت واجب فيستغنى عن المرجح قوله لو كان واجبا لكان الله موجبا بالذات قلنا لا نسلم انه اذا كان تعلق الارادة واجبا يلزم أن يكون الله موجبا بالذات وانما يلزم ذلك لو كان واجبا بذاته تعالى وأما اذا كان واجبا بالارادة فلا فان قيل تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث اوجب بان الاوقات التي يطلب فيها الترتيب معدومة ولا تعارض بينهما الا في الوهم وانما يتدنى وجود الزمان مع أول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلا واجيب عن الثاني والثالث بان مقدمات الوجهين غير مسلمة ولا مبرهنة وقد سبق الإشارة الى فساد جميع مقدمات الدليل واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها والافلا والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا هم ابدية اذ لو عدمت الاجسام بعد وجودها فعدمتها بعد وجودها اما ان يكون باعدام فاعل معدوم أو بطريان ضد أو زوال شرط والثلاثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال وقد سبق الكلاد فيه تقرير او جوابا بالاباس باعادته وانما قلنا انه لا يجوز أن يعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان أمرا او جودا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والالكان الوجود عين العدم بل ثابته انه يقضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالاضد فيكون هو الامر الثاني لا الاول وان لم يكن وجودا كان عدمه محضاً فمتنع استناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين أن يقال لم يفعل البتة وبين أن يقال فعل العدم والا فيكون أحدا العدمين محالاً الثاني فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت فيكون للعدم ثبوت هذا خلف وانما قلنا انه لا يجوز أن يعدم بحدوث الضد للوجهين أحدهما ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الاخر فلو كان انتفاء الضد الاخر معلا بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاء أحدهما بالآخر أولى من العكس فاما أن ينتفي كل واحد منهما بالآخر وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان معاً لحصل الوجودان معاً فيكونان موجودين معدومين معاً وهو محال أو لا ينتفي واحد منهما بالآخر فيلزم اجتماع الضدين وانما قلنا انه لا يجوز أن يكون له وال شرط لان ذلك الشرط لا يكون الاعراض فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال اوجب بان لا يجوز أن يعدم باعدام الفاعل قوله الاعدام اما أن يكون أمرا او جودا أو لا يكون قلنا هذا يقتضي أن لا يعدم الشيء البتة لانه يقال اذا عدم الشيء فهل يتجدد أم لا لم يتجدد فان لم يتجدد أمراً فهو لم يعدم وان تجدد فالتجدد عدم أو وجود لا جائز أن يكون عدمه لانه لا فرق بين أن يقال لم يتجدد وبين أن يقال تجدد العدم والا فاحد العدمين يخالف الآخر وهو محال وان كان وجودا كان ذلك حدوثا لوجود آخر لا عدما للوجود الاول سلمنا

فما هذا القسم فلم لا يجوز أن يفنى بحدوث الضد وقوله في الوجه الأول حدوث الحادث يتوقف على عدم الباقي قلنا لا نسلم فإن عندنا عدم الباقي معلول الحادث والعلّة وإن امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة إنا إلى المعلول وقوله في الوجه الثاني المضادة مشتركة بين الجانبين قلنا لم لا يجوز أن يكون الحادث أقوى لحده وانه وإن كنا لا نعرف لمية كونه الحدوث سببا للقوة سلما فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز أن بعدم الجسم لا تنفاه الشرط وبيانه أن العرض لا يبقى والجوهر ممنوع الخلوعنه وإذا لم يتخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر قوله أنه يلزم الدور قلنا لم لا يجوز أن يقال الجوهر والعرض متلازمان وإن لم يكن أحدهما محتاجا إلى الآخر كما في المتضادّين ومعلولى علة واحدة فإذا لم يوجد أحدهما المتلازمين عدم الآخر هذا ما قاله الامام في المحصل قال صاحب تلخيص المحصل فيه مذهب الكرامية أن العالم محدث وممتنع الفناء وإليه ذهب الجاهل وقال الأشعرية وأبو علي الجبائي يجوز فناء العالم عقلا وقال أبو هاشم إنما يعرف ذلك بالسمع ثم إن الأشعرية قالوا أنه يفنى من جهة أن الله تعالى لا يتخلق بالأعراض أنى يحتاج الجوهر إلى وجودها وأما القاضي أبو بكر فقال في بعض المواضع أن تلك الأعراض هي الأكوان وقال في بعض المواضع أن الفاعل المختار يفنى بلا واسطة وبمثله قال محمود الخياط وقال في موضع آخر أن الجوهر يحتاج إلى نوع من كل جنس من أجناس الأعراض فإذا لم يتخلق أى نوع كان انعدام الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم إذا لم يتخلق البقاء وهو عرض انعدام الجوهر وبه قال الكعبي وقال أبو الهذيل كأنه قال كن فكان بقول أفن فيفنى وقال أبو علي وأبو هاشم أن الله يتخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الأجسام وهو لا يبقى وأبو علي يقول أنه يتخلق لكل جوهر فناء والباقيون قالوا بان فناء واحد أيكنى لا فناء الكل فهذه مذاهبهم وقول الامام في الاعدام أنه باطل لأنه لا فرق بين أن يقال لم يفعل البتة وبين أن يقال فعل العدم ليس بشئ وذلك لأن الفرق بينهما ما حصل في بديهة النظر فإن القول بأن لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور شئ عن الفاعل وانقول بأنه فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد أن لم يكن وبصدوره عن فاعله وتمايز العدمين يكون بانسابهما إلى وجودين أو بانساب أحدهما دون الآخر قوله وجواب الوجه الثاني من إبطال الاعدام بطريقتين الضد وهو أن التضاد حاصل من الجانبين على السواء بتجوير كون الحادث أقوى وإن كنا لا نعرف لمية ليس بجواب والجواب ما بيناه من كون الحادث أقوى أترجح الموجد على المنفى وأما إبطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط وأن الشرط لا يكون الأعراض فدعوى مجردة فإن من الجائز أن يكون هناك شرط غير العرض كما يكون الجوهر الذي هو الحامل لشرطه في إيجاد الأعراض فيه وأيضا يجوز أن يكون الشرط لا جوهر ولا عرض بل أمر اعدميا وقدمي بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الأمر يقتضي انعدام المشروط وبيان الامام كون العرض شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر ممنوع الخلوعنه فينعدم بانعدامه ليس مما يفيد مع هؤلاء الخصوم لأن الكرامية لا يقولون بذلك كما عتزلّة وأما التزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر إلى العرض فباطل لأن الدور إنما يكون إذا كان المحتاج إليه محتاجا إلى المحتاج فيحتاج إليه فيه وهذا ليس كذلك فإن احتياج الجوهر إلى عرض ما لا يعينه لا إلى عرض معين والعرض المعين يحتاج إلى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب الامام بتجوير التزام من غير احتياج لاحدهما إلى الآخر ليس بمفيد هنا فإن العرض محتاج في وجوده إلى الجسم والتلازم وإن كان باحتياج كل واحد من المتلازمين إلى عين الآخر مما لا يمكنه من غير احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى ما يتعلق بالآخر ليس بمعقول فإن ذلك يكون مصاحبة اتفاقية وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك فإيراد أمثال بالمتضادّين على الوجه المشهور غير صحيح فإن إضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود إلى ذات الآخر لا إلى إضافته ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما إلى علة الآخر فليس منهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور

قال ((الخامس في تنهاى الأجسام الأبعاد الموجودة متناهية سواء فرضت في خلاء أو ملاء خلافا

للهندلنا انالو فرضنا خطا غير متناه ونخطا متناهيا موازيا للادول فاذا مال الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة ويكون الخط منقطعا بها والالكان اول المسامتة مع ما فوقها فيكون غير المتناهى متناهيا هذا خلف واحتجوا بان كل جسم فيا وراه متميزا به حسا لان ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله وكل ما كان كذلك فهو موجود جسم او جسماني فثبت ان ما وراه كل جسم جسم آخر لا الى نهاية ومنع بان التميز وهم محض ليس بشئ) أقول المبحث الخامس في تناهى الاجسام الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت في خلاف أو في ملاء خلافا للحكمة الهندلنا ان اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا للادول فاذا مال الخط المتناهى من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة فيكون الخط الذي فرض غير متناه منقطع بتلك النقطة لكان وراء تلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة شئ من الخط فتكون اول المسامتة مع ما فوقها لان المسامتة مع القوانية قبل المسامتة مع التختانية فما فرضناه انه اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هذا خلف فتعين أن ينقطع الخط بتلك النقطة فيكون الخط الذي فرضناه غير متناه متناهيا هذا خلف واحتج الهندلنا بان كل جسم فيا وراه متميزا به حسا لان العقل الصريح يشهد بان الطرفين الذي يلي القطب الجنوبي غير الذي يلي القطب الشمالي وكل ما كان كذلك لم يكن عندما محض لان العدم المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فيه فكيف يحصل الامتياز فيكون موجودا ولا شك أن يكون مشارا اليه اشارة حسية فيكون جسما او جسمانيا والجسماني لا ينقل عن الجسم فثبت ان ما وراه كل جسم جسم آخر لا الى نهاية ومنع بان خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحكم بهذا التميز لا وهم لانه قل فالتميز وهم محض ليس يشهد بان الحكم بان التميز في الخارج كاذب فان ما لا وجود له اصلا لا امتياز فيه اصلا ﴿ قال الفصل الثاني في المفارقات وفيه مباحث الاول في اقسامها الجوهر الغائبة اما أن تكون مؤثرة في الاجسام أو مدبرة لها أولا مؤثرة ولا مدبرة والا اول هو العقل والملا الأعلى والثاني ينقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية وهي النفوس الفلكية والملائكة السماوية وسفلية تدبر عالم العناصر وهي اما أن تكون مدبرة للبسائط وأنواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض والبهيم أشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وقال جاني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما أن تكون مدبرة للشخاص الجزئية وتسمى نفوسا أرضية كالنفوس الناطقة والثالث ينقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون وشر بالذات وهم الشياطين ومستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان وأكثر المتكلمين لما أنكروا الجوهر المجردة قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على الشكل بأشكال مختلفة هذا ما استنبطه من فوائد الانبياء والتقطة من فرائد الحكماء واحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو) أقول لما فرغ من الفصل الاول في الاجسام تسرع في الفصل الثاني في المفارقات وذكر فيه سبعة مباحث الاول في اقسامها الثاني في العقول الثالث في النفوس الفلكية الرابع في تجرد النفوس الناطقة الخامس في حدوث النفس السادس في كيفية تعاقب النفس بالبدن السابع في بقاء النفس المبحث الاول في اقسام الجوهر المفارقة عن المادة أى التي ليست بجسم ولا جسماني الجوهر الغائبة عن الحواس الانسانية اما أن تكون مؤثرة في الاجسام أو مدبرة للاجسام أولا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والا اول أى الجوهر الغائبة المؤثرة في الاجسام هى العقول السماوية والملا الأعلى في عرف حلة الشرع والثاني أى الجوهر الغائبة المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية أى الفلكية وهى النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند أهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر وهى اما أن تكون مدبرة للبسائط الاربعية

العنصرية النار والهواء والارض والماء وأنواع الكائنات وهم يسجون ملائكة الارض واليهيم أشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وسلامه وقال جاء في ملكات البحار وملكات الجبال وملكات الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للأشخاص الجزئية ونسهي نفوسا أرضية كانت نفوس الناطقة والثالث الجوهر الغائبة التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها انقسم الى خير بالذات وهم الملائكة المبكرويون عند أهل الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن فظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للابدان ان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب الى ما يشاء كلها من النفوس البشرية فيمتعلق ضربا من التعلق بابدانها وتوابعها على أفعال الشر فذلك هو الشيطان وان خبيثة كان الامر بالعكس وأكثر الملائكة كالمبكين لما أنكروا الجوهر المجردة كما أشير اليه في الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب الاول قالوا الملائكة والجن الشياطين أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة وأوائل المعتزلة أنكروها لانها ان كانت لطيفة وجب أن لا تكون قوية على شيء من الأفعال وان يفسد تراكيها بآدنى سبب وان كانت كثيفة وجب أن نشاهدها والا لا يمكن أن يكون بحضرتنا جبال ولا نراها وأجيب عنه بأنه لم لا يجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام ولئن سلمنا انها كثيفة لكن لا نسلم انه يجب أن نراها لان رؤية الكثيف عند الحضور غير واجب ونقل عن المعتزلة أنهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متعدون في النوع ومختلفون باختلاف أفعالهم أما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة وأما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين وأما الذين يفعلون نارة الخير ونارة الشر فهم الجن ولذلك عدا بليس نارة في الملائكة ونارة في الجن قال المصنف هذا التقسيم الذي ذكره على الوجه المذكور مما استنبطه من فوائد الانبياء والفقهاء من فرائد الحكماء وأحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو ﴿١﴾ قال ((الثاني في العقول قال الحكماء هم أعظم الملائكة وأول المبدعات كما روى عنه عليه السلام أول ما خلق الله تعالى العقل وأقوى ما استدلوا به عليه وجهان الاول ان الموجد القريب للذات فلاك ليس الباري تعالى فانه واحد والواحد لا يصدر عنه المركب ولا جسم آخر لانه ان أحاط به لزم تقدم وجوده على وجودها المقارن لعدم الخلاء فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو محال وان أحاطت به لزم كون الحسب علة للشرىف ولان الجسم انما يؤثر في قابل له وضع بالنسبة اليه فلا يؤثر في الهوى ولا في الصورة اذ ليس للهوى وضع قبل الصورة ولا لها تعيين قبل الهوى فلا يؤثر في الجسم ولا ما يتوقف فعله على الجسم فالموجد لها جوهر مجرد يستغنى عن الاداة وهو العقل الثاني الصادر من الله تعالى أولا ليس العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر أولا علة لما بعده من الممكنات فيكون العرض علة للجوهر المتقدم عليه وهو محال ولا جسم لانه لا يكون علة لغيره من الجوهر لما سبق ولا هيولى ولا صورة ولا تنقسم احدهما على الاخرى ولان الهوى قابلية للصورة فلا تكون علة فاعلة لها وتعين الصورة مستفاد عن الهوى فلا يصدر الهوى عنها ولا ما يتوقف فعله على جسم فهو عقل وله وجود من المبدأ الاول ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته فيكون بذلك سببا لعقل آخر ونفس وفلك يصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك آخر ونفسه وهم جرا الى العقل العائنه المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح المؤثر في عالم العناصر المقيض لارواح البشر والفلم يشبهه أن يكون العقل الاول لقوله صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله تعالى الفلم فقال اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد والروح هو الخلق الثاني ويشبهه أن يكون العرش أو متصل به لقوله صلى الله عليه وسلم ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش أفول المبحث الثاني في العقول أى الجوهر المجردة التي هي مؤثرة في الاجسام قال الحكماء العقول هم أعظم الملائكة وأول المبدعات وهي الموجودات الممكنة التي لم يسبق وجودها عدم

زمانى كاري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال أول ما خلق الله العقل وأقوى ما استدلل الحكما به على وجود العقل وجهان الأول ان الافلاك ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن والموجود الممكن له موجود قريب أى الذى لا يكون بينه وبين المعلول واسطة والموجود القريب للافلاك لا يكون البارى تعالى لانه واحد حقيقى والواحد الحقيقى لا يصدر عنه الجسم لان الجسم مركب والواحد الحقيقى لا يصدر عنه المركب ولا يجوز أن يكون الموجود القريب للافلاك جسما آخر لان الجسم الآخران أحاط بالافلاك لتقدم وجوده على وجود الافلاك لان المحيط الذى هو علة يجب أن يكون متقدما بالوجود والوجوب على وجود المحيط ووجوبه ووجود المحيط وعدم الخلاء فى باطن المحيط متقارنان فان عدم الخلاء داخل المحيط أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحيط بحيث لا يتصور انفكاكه عنه فيكون عدم الخلاء الذى هو مع المحيط المتأخر عن المحيط متأخرا عن المحيط فاذا اعتبرنا شخص المحيط العلة كان معه للمحيط المعلول امكان وجوده لان شخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على شخص المعلول وأما الوجود والوجوب فبعدم وجود المحيط ووجوبه فلا يتخلوا ما أن يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب المحيط أو غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الخلاء والمحيط واجبا مع وجوب المحيط لان عدم الخلاء داخل المحيط يقارن اعتباره اعتبار وجود المحيط المحاط لكن قد بينا ان الخلاء المحاط لا يكون واجبا مع وجوب المحيط فيلزم أن يكون عدم الخلاء داخل المحيط أيضا غير واجب مع وجوب المحيط فيكون عدم الخلاء ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو محال لما بين ان الخلاء ممكن لذاته وان كان الجسم الآخر الذى هو موجود قريب للافلاك أحاطت الافلاك به لزم كون الجسم الضعيف الصغير علة للشريف القوى العظيم وهو محال فان الوهم لا يذهب الى ان الاشراف والاقرى والاظم معلل بالجسم الضعيف الصغير ولان الجسم مطلقا لا يجوز أن يكون علة لجسم آخر سواء كان أحدهما محيطا بالآخر أو لا وذلك لان الجسم انما يؤثر فى قابل له وضع بالنسبة اليه وذلك لان الجسم يفعل بصورته لان الجسم انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلا ولا يكون الجسم موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما يكون الجسم موجودا بها باقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنه بمشاركة الوضع لان الصورة انما تقوم بعمادتها فكذلك ما يصدر عنه ابعده وقوامها بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار لا تسخن أى شئ اتفق بل ما كان ملاقيا يجرمها أو كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضئ كل شئ بل ما كان مقابلا يجرمها فاذا الجسم انما يؤثر بصورته فى قابل له وضع بالنسبة اليه فان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلا للمادة الا بوضع له والا كان فاعلا من غير مشاركة الوضع وما يكون علة لجسم يجب أن يكون علة لجزأيه أى المادة والصورة أولا لو كان الجسم علة للجسم يلزم أن يكون أولا علة لجزأيه الهولى والصورة ولا يؤثر الجسم فى الهولى ولا فى الصورة اذ ليس للهولى وضع قبل الصورة ولا الصورة تعين قبل الهولى فان الهولى والصورة قبل اليجاد لا وجود لهما فضلا عن أن يكون لهما وضع فلا يؤثر الجسم فى الجسم ولا يكون الموجود القريب للافلاك ما يتوقف فعله على الجسم أعنى النفس ولا الصورة ولا الاعراض القائمة بالجسم لما ذكرنا وكذلك الهولى لا تكون موجودة للافلاك فالموجود للافلاك جوهر عقلى مجرد يستغنى عن الاداة وهو العقل الثانى الصادر من الله تعالى أولا لا يكون الا واحدا بسيطا لانه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر عنه أولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز أن يكون ذلك الواحد البسيط هو العرض لانه يتقدم على الجوهر والصادر عنه أولا علة للمادة من الممكنات ولا يجوز أن يكون ذلك الواحد الصادر جسما لان الصادر الاول علة للمادة من الممكنات والجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا يجوز أن يكون الصادر الاول هولى ولا صورة لانه لو

كان الصادر الاول احداهما كان احداهما علة للآخرى أو واسطة مطلقة للآخرى واللازم باطل والا يلزم تقدم احداهما على الاخرى بالشخص وليس كذلك ولان الهى ولى قابلية للصورة فلا تكون علة فاعلة لهما وتعين الصورة مستفاد من الهى ولى فتكون الهى ولى متقدمة على تعين الصورة وفاعلية الصورة موقوفة على تعينها فلا تصدق الهى ولى عن الصورة الا يلزم أن يتقدم تعين الصورة على الهى ولى المتقدمة عليه ولا يجوز أن يكون الصادر الاول ما يتوقف فعله على الجسم أعنى النفس لان النفس موقوف على الجسم فلو كان الصادر الاول النفس لكان سابقا على الجسم في تأثيره لان الصادر الاول علة لما عداه ولا يجوز أن تكون سابقة في تأثيرها على الجسم اذ لا سبق للعشروط في تأثيره بما يفرض لاحقا أعنى الجسم فالصادر الاول هو العقل لان الصادر الاول هو ممكن والممكن اما عرض واما جوهر والجوهر اما جسم أو هوى أو صورة أو نفس أو عقل واذا بطل أن يكون الصادر الاول ماعدا العقل تعين أن يكون هو العقل وهما ضيقان أما الاول فلا نسلم أن الخلا ممنوع لذاته لانه لو كان الخلا ممنوعا لذاته لكان عدم الخلا واجبا لذاته واللازم باطل فان كون عدم الخلا واجبا لذاته ينافى كون مامعه أعنى وجود المحاط واجبا بغيره ولما قل أن يقول أن أرد ثم يقول لكم ان كون عدم الخلا واجبا لذاته ينافى كون مامعه أعنى المحاط واجبا بغيره أنه ينافى كونه واجبا بغيره الذى هو المحيط فسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المتنافيين لجواز أن يكون صدق التناقى بانتفاء اثنى من المتنافيين وهو أن يكون المحاط واجبا بغيره الذى هو المحيط وانتفاء هذا لا يوجب أن لا يكون المحاط واجبا بغيره لجواز أن يكون انتفاء هذا با انتفاء وجوبه بالمحيط لا بانتفاء وجوبه بغيره فان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وان أرد ثم يقول لكم ان كون عدم الخلا واجبا لذاته ينافى كون مامعه أعنى المحاط واجبا بغيره أنه ينافى كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المتنافاة بينهما فان وجوب المحاط بغير المحيط لا يستلزم امكان الخلا اذا لم يكن المحيط علة للمحاط فان الخلا لا ينفرض بارتفاع المحاط مطلقا بل انما ينفرض بارتفاع المحاط من حيث هو محاط ملا بان يفرض محيط لاحشوله لانه يفرض الابعاد التى هى الخلا فان عدم المحض ليس بخلا واذا لم يكن امكان الخلا لازما لوجوب المحاط بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير وقولنا الخلا ممنوع لذاته ليس معناه ان للخلا ذاتا يقتضى امتناعه بل معناه أن تصوره يقتضى امتناعه ولا يتصور الخلا الا بان يفرض محيط لاشغوله لانه يفرض الابعاد في تصور منه الخلا والحق أنه يجوز أن يصدر الجسم من الله تعالى لانه فاعل مختار كما ينبغي أن يصدر عنه أكثر من واحد وأما الثانى فكذلك لانه لا يلزم أن يكون الصادر الاول هو العقل لانه فاعل مختار ثم قالوا للعقل وجود من المبدأ الاول زائد على ماهيته ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته وتعلق لمبدئه وتعلق لذاته ففيه ست جهات ماهية وامكان وجود وجوب وتعلق للمبدأ وتعلق لذاته فيكون بذلك سببا لعقل آخر ونفس وذلك مشتمل على مادة وصورة جسمية وصورة نوعية ويصدر من العقل الثانى على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس ثانية وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا والعقل الفعال هو المؤثر في العالم العنصرى المفيض لارواح البشر والقلم يشبه أن يكون هو العقل الاول لقوله صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله القلم فقال الله تعالى اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد والروح هو الخلق الثانى ويشبه أن يكون العرش أو متصلا بالعرش لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا صورته تحت العرش ﷻ قال ((فرع لما كانت العقول مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت منحصرة أنواعها وأنخاصها جامعة لكلالاتها بالفعال لما سبق من مذاهم ان مقابل هذه الامور لا يكون الا ماله مادة وكانت عاقلة لذواتها والجميع الكليات غير مدركة للجزئيات لما سبق من تقريرها)) أقول هذا فرع على وجود العقل لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت العقول منحصرة أنواعها في أنخاصها جامعة لكلالاتها بالفعال لما سبق من مذهب الحكماء أن مقابل هذه الامور

الاربعة أى الحدوث والفساد وبعد الوجود وتعدد أمخاص النوع وعدم حصول الكمالات بالفعل لا يكون إلا ماله مادة فإن مذهبهم أن الحادث مادي وأن ما يفقد بعد الوجود مادي وأن كل نوع له أمخاص كثيرة مادي وأن ما لا يكون كماله حاصله بالفعل مادي وكانت العقول عاقلة لذواتها ولجميع الكمالات غير مدركة للجزيئات كما سيأتي تقريرها في المبحث الرابع من هذا الفصل قال ((الثالث في النفوس الفلكية احتجوا بأن حركات الافلاك غير طبيعية ولا يمكن المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولا قسرية لأن القسر انما يكون على خلاف الطبع ويكون على موافقة القاصر في الجهة والسرعة والبطء فهي اذن ارادية فلها محركات مدركة اما متخيلة واما عاقلة والاول باطل لان التخيل الصرف لا يتبعه حركات دائمة باقية على نظام واحد فهي اذن عاقلة وكل عاقل مجرد لما سنبين كره فثبت أن محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليست هي المبادئ القريبة للتحريك فإن الحركات الجزئية منبعثة عن ارادة جزئية تابعة لادراكات جزئية لا تكون للمجردات بل لقوى جسمانية فائضة عنها شبيهة بالقوة الحيوانية الفائضة عن نفوسنا على أبداننا وتسمى نفوسا جزئية والمشهور أنها عارضة عن الحواس الظاهرة والباطنة والتموه والغضب اذا المقصود منها جلب المنافع وردفع المضار وهما محالان عليها أقول المبحث الثالث في النفوس الفلكية احتج الحكماء بأن حركات الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لأنها لو كانت طبيعية لكان المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع واللازم باطل فانه يستحيل أن يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع بيان الملازمة أن كل ما يتوجه اليه الحركة المستدرة يكون تركب التوجه اليه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم أن يكون متحركا بحركة واحدة يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع ويكون طالبا بحركة واحدة وضعا ما يابى بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع لا يقبل أن لا يجور أن يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة بالطبع غير هارب منها لانا نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية بل أبدأا تطلب لغيرها فإن المتحرك الذي هو قار الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته لان مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرارا فالتحرك القار انما يقتضي الحركة لذاته ابل شيء آخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المتحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وإضافا أن الحركة لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير ولا يجوز أن تكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع حيث لا طبع فلا قسر ولان القسر انما يكون على موافقة القاصر في الجهة والسرعة والبطء وليس كذلك فان القسر انما يتصور للمعاطاة بالنسبة الى المحيط وحركة المحيط تخالف حركة المحيط في الجهة والسرعة والبطء فحركات الافلاك على الاستدارة ارادية فإن الحركة منحصرة في الطبيعية والقسرية والارادية وقد بطل الاولان فتعين الثالث فلا فلاك محركات مدركة لما عرفت أن الحركة الارادية انما تصدر عن قوة مدركة والمحركات المدركة اما متخيلة واما عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه للجزيئي فهو المتخيل وان كان ادراكه للكل فهو العاقل والاول باطل لان الحركة الصادرة عن التخيل أى الادراك للامر الحسى يكون الداعي اليه اما جذب ملائم أو دفع منافر فالذي للجذب الملائم هو الداعي الشهواني والذي لدفع المنافر هو الداعي الغضبي والاعراض الجزئية الحسية لا تخرج عن هذين ولا يجوز أن تكون لداع شهواني أو غضبي لان الشهوة والغضب يختصان بالجسم الذي يفعل ويتغير من حاله سلافة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا تتحرك ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلل ولا تتكاثف ولا تنكمش ولا تنفسد ولا تتحيز لمسبق ولا تتغير الاجرام السماوية من حال ملائمة الى حال تخالفها فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لداع شهواني أو غضبي فلا يكون غرضها أمرا حسبيا تخيليا فتعين أن يكون غرضها أمرا عقليا فلا يكون المحركات المدركة متخيلة فتكون عاقلة وليست المحركات العاقلة هي المبادئ القريبة للتحريك أى لا تكون المحركات العاقلة مباشرة للتحريك فإن

حركات الافلاك جزئية متجددة منقضية والحركات الجزئية المتجددة المنقضية متبعثة عن ارادات
جزئية تابعة لادراكات جزئية لا تكون للعاقلة المجردة عن المواد بل تكون اقوى جسمانية قاضية عن
الحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية الفاضية عن
نفوسنا على ابداننا وتسمى تلك القوى الجسمانية الفاضية على اجرام الافلاك نفوسا جزئية منطبعة
في مواد الافلاك وتلك الحركات العاقلة التي هي جواهر مجردة نفوسا مجردة مدركة للكلية عاقلة
والمشهور عند الحكماء أن الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ
المقصود منها طلب المنافع ودفع المضار وهو مما يحال ان على الافلاك لانها مختصان بالجسم الذي ينفع
ويتغذى من حال ملائمة الى حال غير ملائمة قال ((الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب
الحكماء ووجه الاسلام مناوئد عليه العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول أن العلم بالله وبسائر
البسائط لا ينقسم والافلزوه ان كان علمه كان الجزء مساويا للكل وهو محال وان لم يكن فالجموع ان لم
يستلزم زائدا كذلك وان استلزم فيعود الكلام اليه وينسلسل فعله غير منقسم فكل جسم وجسماني
منقسم فعمل العلوم ليس بجسم ولا جسماني ونوقض بالنقطة والوحدة وانقسام الجسم الى ما يساويه في
الجسمية)) اقول المبحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء ووجه الاسلام الغزالي
من أصحابنا ويدل على تجرد النفوس أي على انه اليت بجسم ولا جسمانية العقل والنقل اما العقل فمن
وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وبسائر البسائط كالنقطة والوحدة والبسائط التي يتألف عنها المركبات
لا ينقسم لانه لو انقسم العلم بالبسيط لجزءه العلم بالبسيط ان كان علمه بذلك البسيط كان الجزء مساويا
للكل وكان العلم الواحد علمين وهو محال وان لم يكن جزء العلم بالبسيط علمه مجموع أجزاء العلم التي
ليست بعلم به ان لم يستلزم أمر اذا على الاجزاء فكذلك أي يكون محالاً لانه يلزم أن لا يكون العلم بذلك
المعلوم علمه به هذا خلف وان استلزم مجموع أجزاء العلم التي ليست بعلم به أمر اذا على الاجزاء فذلك
الزائد ان كان منقسماً ما عاد التقسيم فيه بان يقول جزء ذلك الزائد ان كان علمه يلزم ان يكون الجزء مساويا
للكل وكان العلم الواحد علمين وان لم يكن جزء ذلك الزائد علمه به مجموع أجزاء ذلك الزائد ان لم يستلزم أمر اذا
زائد على الاجزاء فكذلك محال لانه يلزم أن لا يكون العلم بذلك المعلوم علمه به هذا خلف وان استلزم أمر اذا
زائد فينقل الكلام الى الزائد وينسلسل أو ينتهي الى ما ليس بمنقسم فثبت أن العلم بالبسيط غير منقسم
فعل ذلك العلم غير منقسم ولا يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم فان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال
فثبت أن محل العلم غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم فعمل العلم ليس بجسم ولا جسماني واعتراض
عليه باننا لا نسلم أن محل العلم بالبسيط الذي لا ينقسم اذا كان جسماً أو جسمانياً يلزم من انقسامه
انقسام العلم الذي لا ينقسم قوله لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال قلنا لا نسلم فانه منقوض بالنقطة
فان محلها الخط الذي هو منقسم ولا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الحالة فيه وكذلك الوحدة
فانه لا يلزم من انقسام محالها انقسامها وان سلم انه يلزم من انقسام المحل انقسام العلم ولكن لم قلتم انه
لا يجوز انقسام العلم قوله لو انقسم العلم لكان جزءه اما أن يكون علمه بذلك الشيء أو لا يكون قلنا نحن نأمر
جزء العلم علمه بذلك الشيء قوله يلزم أن يكون الجزء مساويا للكل قلنا يلزم أن يكون الجزء مساويا للكل
في الماهية أوفي جميع العوارض والثاني ممنوع الا أن يقيم الدليل على أن جزء العلم اذا كان متعلقا
بكل ما يتعلق به كلية العلم يستحيل أن يكون مخالفا له في شيء من العوارض ولكنهم ما فاعلوا ذلك الى الاتن
والاول مسلم ولا امتناع فيه فان الجسم البسيط كالماء وغيره من البسائط منقسم الى ما يساويه في
الماهية واقتل أن يقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان حلول الحال فيه من حيث هو
ذلك المحل لا من حيث لطوق طبيعة أخرى وأما اذا كان لطوق الحال فيه من حيث لطوق طبيعة أخرى كان
انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والعلم انما يحل العالم من حيث هو ذلك العالم لا من حيث لطوق طبيعة

الموجودة في الخارج جوهر موجود في الخارج محسوس فلا يماثل العرض الجوهر وأيضاً الصورة المعقولة حالة في القوة العاقلة الحالية في العضو والصورة الخارجية حالة في مادة ذلك العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع وقائل أن يقول ماهية الشيء عبارة عما حصل من ذلك الشيء في العقل دون لواحقه الخارج جبهة عنه ولا شك أن الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء بل عينا فافهم باعتبار تجرد الصورة المعقولة عن اللواحق الذهنية وتجردا الصورة الخارج جبهة عن اللواحق الخارج جبهة عنها وباعتبار مقارنة الصورة المعقولة للواحق الذهنية والصورة الخارج جبهة للواحق الخارج جبهة مساوية لها في تمام الماهية وإن اختلفت في العوارض فإن الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية والصورة المعقولة باعتبار أنها صورة يعقل بها الشيء لا تكون عرضا وإن الصورة الحالية في العاقلة يجب أن تكون حالة في محلها إذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لأنه إذا كانت العاقلة جسمانية كانت ذات فعل لمشاركة المحل لأن كل فاعل جسماني إنما يكون فاعلا بمشاركته الجسم فلولم تحل الصورة الحالية في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركته المحل فلا تكون جسمانية هذا خلف ﴿ قال (الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لأنها تقدر على إدراك الأعداد والاشكال التي لانهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك لما سئذ ذكره في باب الحشر واعترض بأن عدم تنهاى المعقولات إن عنيتم به أن العاقلة لا تنتهي إلى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوة الخيالية كذلك وإن عنيتم بها أنها تستخضر معقولات لانهاية لها دفعة فهو ممنوع ﴿ أقول الوجه الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لأن القوة العاقلة تقدر على إدراك الأعداد والاشكال التي لانهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك أي القوى الجسمانية لا تقدر على إدراك ما لانهاية له لما سئذ ذكره في باب الحشر أن القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية واعترض عليه بأننا لا نسلم أن القوة العاقلة تقدر على الفعل أصلا فضلا عن أن يقال أنها تقوى على أفعال غير متناهية لأن التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهذا انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانية كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الأجسام العنصرية ولئن سلمنا قوتها على الفعل لكن ما الذي نعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية إن عنيتم به أن العاقلة لا تنتهي إلى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوى الجسمانية أيضا كذلك فإن القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال إلى حد الا وهي تقوى على تصور اشكال آخر بعد ذلك وإن عنيتم به أن القوة العاقلة تستخضر معقولات لانهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع فانا نجد من أنفسنا أنه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة ﴿ قال (الخامس الإدراك الكلية أن حلت في جسم لا يختص بمقدار وشكل ووضع تبعها لمها فلا تكون صوراً مجردة كلية واعترض عليه بأن كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الأشخاص إذا أخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجردها عراؤها عن العوارض الخارج جبهة ولا يقدح في ذلك شيء مما عرض لها بسبب المحل والاشترك الإلزام بأن نقول الإدراك الكلية أيضا حال في نفس جزئية ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال ﴿ أقول الوجه الخامس الإدراك الكلية أن حلت في جسم اختصت بمقدار وشكل ووضع وأين تبعها لمها واللازم باطل فاللزوم مثله اما الملازمة فلأن كل جسم مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين وأين معين فالادراك الكلية إذا حلت في الجسم اختصت بذلك المقدار والشكل والوضع والابن لأن اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والابن المعين يوجب اختصاص الحال فيه بها وأما بطلان اللازم بل أن كل ما هو مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين وابن معين لا يكون ملائما ليس كذلك فلا يكون مشتركين كثيرين فلا يكون صوراً مجردة كلية واعترض على هذا الوجه بأن كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الأشخاص إذا أخذت ماهيتها

في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس وهي ان البدن اذا استكمل فاض عليه نفس لعدم الفقيض
 ووجود الشرط فلا يتصل به أخرى لان كل واحد لا يجد ذاته واحدا الا اثنين فائبات الحدوث به دور
 أقول المبحث الخامس في حدوث النفس المليون لمباينوا ان ماسوى الله تعالى الذي هو الواحد الواجب
 لذاته محدث اتفقوا على حدوث النفس فان النفس مما سوى الله تعالى الا ان قوم من المليون جوزوا
 حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي
 عام ومنع آخرون حدوث النفس قبل حدوث البدن لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر فانه تعالى لمباين
 أطوار خلق الانسان حيث قال ولقد خلقنا الانسان من سلافة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم
 خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما قال ثم انشأناه خلقا
 آخر اراد بقوله خلقا آخر الروح وافظة ثم نفيد التراخي فدللت الآية على ان انشاء الروح وخلقها بعد تكوين
 البدن وخالف ارسطاطاليس من كان قبله من الحكماء مثل افلاطون فان افلاطون ومن قبله قالوا بعدم
 النفس وقال ارسطاطاليس النفس حادثة وشرط حدوثها بحدوث البدن واحتج ارسطاطاليس بان
 النفس الناطقة الانسانية متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت مركبة واللازم باطل
 فالمرزوم مثله اما الملازمة فلان النفوس الناطقة الانسانية متشاركة في كونها نفسا بشرية فلو اختلفت
 بالماهية لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكانت مركبة واما بطلان اللازم فلان النفس لو كانت
 مركبة لكانت جسما واللازم باطل لما ثبت ان النفس مجردة فثبت ان النفس متحدة بالنوع فلو وجدت
 قبل البدن لكانت واحدة لان تعددا افراد النوع بالمادة ومادة النفس البدن فيمتنع تعدد النفس قبل
 البدن فثبت ان النفس اذا كانت قبل البدن كانت متحدة بالنوع ثم اذا تعلقت النفس بالبدن ان بقيت
 واحدة لزم ان يعلم كل واحد ما علمه الاخر وهذا خلف وان لم يبق النفس واحدة بعد التعلق بالبدن
 كانت منقسمة واللازم باطل لان النفس مجردة والمجرد لا ينقسم لان قبول القسمة من مقتضيات المادة
 وقيل على هذا الدليل بان المدلول من كون النفس نفسا بشرية كونها مدبرة للبدن البشري وكونها
 مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك النفوس في هذا العرض التركيب في ماهيتها الجواز اختلاف
 النفوس بتمام الماهية مع اشتراكها في العوارض وان سلم انه يلزم ان تكون النفس مركبة فلان لم ان كل
 مركب جسم فان مذهبيكم ان كل جسم مركب وهو موجب كايية والموجبة الكلية لا تنعكس كنفوسها
 وكيف يكون كل مركب جسما والمجردات باسرها متشاركة في الجوهرية والجوهر جنس لها ومختلفة
 بالنوع فيكون تميز بعضها عن البعض بفصل فتكون المجردات مركبة من الجنس والفصل عندهم وان
 سلم اتحاد النفوس الناطقة الانسانية بالنوع فلم لا يجوز ان تعدد النفوس قبل هذه الابدان بتعدد
 ابدان آخر كانت متعلقة بها فانتهت منها الى هذه على سبيل التناسخ قوله وعمدتمكم الوثيق اشارة الى
 جواب دخل تقرير الدخول انه لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل هذه الابدان لانه لو تعدد النفوس قبل
 الابدان يلزم ان تناسخ وهو باطل تقرير الجواب ان عمدتمكم الوثيق في بطلان التناسخ مبني على
 حدوث النفس وذلك لان عمدتمكم في بطلان التناسخ ان البدن اذا استكمل فاض عليه من المبدأ
 نفس لعدم الفقيض ووجود الشرط فان استكمال البدن شرط لحدوث النفس من المبدأ واذا فاض من
 المبدأ انفس عند استكمال البدن فلا يتصل به نفس أخرى على سبيل التناسخ والا يلزم ان يكون لبدن
 واحد نفسان وهو باطل لان كل واحد لا يجد ذاته واحدا الا اثنين فيمتنع التناسخ فثبت ان بطلان
 التناسخ مبني على حدوث النفس فائبات حدوث النفس باطل التناسخ دور وناقيل أن يقول اذا
 كانت النفوس متحدة بالنوع امتنع تعدد ما ونسبها قبل البدن وذلك لانها اذا كانت مختلفة كثيرة
 لا تكون متحدة بالنوع لانها لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وامتنع تعلق
 الامور المختلفة بها وهي منسابة في ذواتها من غير أولوية وترجح في البعض دون البعض لكن لا يمتنع

تعلقها بالامور المختلفة فلا تكون متحدة بالنوع فثبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان متسكرة لا تكون متحدة بالنوع واللازم باطل لان الفرض انها متحدة بالنوع فالمزوم مشله ﴿ قال ﴾ (السادس في كيفية تعاق النفس بالبدن وتصرفها فيه قال الحكيم النفس غير حالة ولا مجاورة للبدن لكنها متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها توقف كالاتم والذات الحسنة والعقلية عليه وهي تتعاق أولا بالروح المنبعث عن القلب المتكون من ألطف أجزاء الاغذية فتفيض من النفس الناطقة عليه قوة تسرى بسرياته الى أجزاء البدن راعماقه فتشبه في كل عضو قوى تليق به ويكمل بها نفعه باذن الحكيم العليم وهي باسرها تنقسم الى مدركة ومحركة والمدركة الى ظاهرة وباطنة أما الظاهرة فهي المشاعر الخمس الاول البصر وادراكه بانعكاس صورة من المرئى الى الحدقة وانطباعاتها في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئى ولذلك يرى القريب أعظم من البعيد وقيل بان اتصال شعاع مخروط يخرج منها الى المرئى ومنع بانه لو كان كذلك لثبوت الابصار به بوب الرياح فلا ترى المقابل وترى غيره ﴿ أقول المبحث السادس في كيفية تعاق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قال الحكيم النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له لانها جبره مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلول كنعق الصورة بالمادة والعرض بالموضوع كتعلق السواد بالجسم ولا تعلق مجاور كتعلق الانسان بداره وثوبه الذي يرافقه نارة ويفارقه أخرى لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يمكن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه مادامت مصاحبته ممكنة وسبب تعاق النفس بالبدن توقف كالاتم والذات الحسنة والعقلية عليه فان النفس في مبدأ الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها اتممكنة من تحصيلها بالآلات وقوى بدنية قال الله تعالى والله أخرجهكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون والنفس تتعلق أولا بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من ألطف أجزاء الاغذية فتفيض من النفس الناطقة على الروح قوة تسرى بسرياته الى أجزاء البدن راعماقه فتشبه بتلك القوة في كل عضو من أعضاء البدن ظاهرة وباطنة قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوى المثارة في ذلك العضو نفعه كل ذلك بارادة العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الحكيم الذي أتقن كل شيء خلقه ثم هدى وتلك القوى باسرها تنقسم الى مدركة وإلى محركة وتنقسم القوى المدركة الى مدركة ظاهرة وإلى مدركة باطنة أما المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس البصر والسمع والشم والذوق واللامس الاول البصر وهو قوة مودعة في العصبين المحوئين اللتين تتلاقيان وتناديان الى العينين بعد تلاقيهما يدرك بهما الاضواء والالوان أولا وبالذات وبوسطها مسائر المبصرات كاشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح وادراك البصر المبصرات بانعكاس صورة من المرئى الى الحدقة وانطباعات تلك الصورة في جزء من الحدقة يكون ذلك الجزء زاوية مخروط مفروض قاعدته أي قاعدة المخروط سطح المرئى وزاويته عند الحدقة ولاجل أن ادراك البصر بانعكاس صورة المرئى الى الحدقة وانطباعاتها في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئى يرى القريب أعظم من البعيد فانه اذا كان المرئى أقرب الى البصر يكون تلك الزاوية أوسع فيرى المبصر أعظم واذا كان أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق فيرى المبصر أصغر وقيل ادراك البصر باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئى ويتخيل كيفية اتصال الشعاع بالمرئى بتوهم خطوط يخرج من سطح المخروط الشعاع الذي قاعدته عند المرئى ورأسه عند الحدقة فيكون الابصار بزوايته تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط وابتس المراد بخروج الشعاع من الحدقة الخروج الحقيقي بل يقال له خروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس ومنع هذا القول بانه لو كان الابصار باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئى لثبوت الابصار به بوب الرياح فلا يرى المقابل ويرى غير المقابل الذي اتصل به الشعاع ولقائل ان يقول ينشوش الابصار به بوب الرياح ولكن

لا يلزم من هذا عدم رؤية المقابل ورؤية غيره فان الهواء المتكيف بهبوب الرياح لا بد ان يحس في موضعه هواء آخر يتكيف بذلك الشعاع لا متنازع الخلاه فلا يرى غير المقابل بل يرى المقابل بعينه
 قال ((الثاني السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتعرج الى الصماخ وهو قوة مستودعة في مقعره))
 أقول الثاني من المشاعر الخمسة الظاهرة السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتعرج المنضغط من قارع ومفروع مقاوم له والسمع قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ قال ((الثالث الشم وهو قوة في الزائدين هما في مقدم الدماغ ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف به اليه وقيل بوصول الهواء المختلط بجزءه بخل من ذي الرائحة ومنع بان انقدر اليسير من المسك لا يخل منه على الدوام ما ينتشر في مواضع يصل اليها الرائحة)) أقول الثالث من المشاعر الخمسة الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدين الناقصين من مقدم الدماغ الشبهتين بجلتي الثدي وتذكر الرائحة الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة المتصل من ذي الرائحة الى الخيشوم وقيل تدرك بوصول الهواء المختلط بجزءه بخل من ذي الرائحة ومنع بان انقدر اليسير من المسك استحال ان يخل منه على الدوام ما ينتشر في مواضع يصل اليها الرائحة قال ((الرابع الذوق وهو قوة منبهة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراكه بمذاقة رطوبة الفم بالمذوق ووصوله الى العصب)) أقول الرابع من المشاعر الخمسة الظاهرة الذوق وهو قوة منبهة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراكه الذوق بمذاقة الرطوبة اللعابية المنبثة من الآلة المسماة بالمعدة بالمذوق ووصوله الى العصب يشترط خلول الرطوبة عن مثل طعم المذوق أو ضده وبالجملة ينبغي أن تكون الرطوبة عادمة الطعم في نفسها ليخالط ما يرد على جرم اللسان من المذوقات ويؤدي طعمه فيحصل الاحساس به قال ((الخامس اللمس وهو قوة منبهة في جميع جلد البدن وادراكه بالمماس والاتصال باللمس)) أقول الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة اللمس وهو قوة منبهة في جميع جلد البدن يدرك به الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقيل وغيرهما من الملموسات كالصلابة اللين واللزوجة وادراك اللمس بالمماس والاتصال باللمس ولا يشعر بما كيفيته مشابهة لكيفية العضو الذي تكون هذه القوة فيه فان الادراك لا يقع الا عن انفعال الشيء والشيء لا ينفعه عن شبيهه وفي تعدد قوة اللمس ووحدة انظر انه يحتمل أن تكون قوى كثيرة كل قوة منها يدرك بها ضدان من هذه الكيفيات ويحتمل أن تكون قوة واحدة بها جميع هذه الكيفيات يدرك قال ((أما الباطنة فخمس الاول الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات بأسرها فإلّا تخضع على هذا انه أبيض طيب الرائحة حلوا والحامض لا يحتمل بحضره المحكوم به وعليه فلا بد من قوة تدركها جميعا ومحملها مقدم البطن الاول من الدماغ)) أقول لما فرغ من بيان القوى المدركة الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة الباطنة وهي أيضا خمس لانها امام مدركة وامام معينة على الادراك والمدركة امام مدركة للصورة وهي ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وامام مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة امام معينة بالحفظ أو التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة الصور وامام معينة لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى الحس المشترك وهي قوة تدرك صور المحسوسات وهي خيالات المحسوسات الظاهرة واشباحها بالتأديبة اليها والذي يدل على وجود هذه القوة اننا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلواني أبيض طيب الرائحة حلوا والحامض لا يحتمل بحضره المحكوم به والمحكوم عليه ولا يكون حصول هذه الامور في النفس لما علمت ان النفس مجردة لا يرسم فيها صور المحسوسات ولا ترسم في الحس الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذا ابدل النفس من قوة غير الحس الظاهر يدرك بها جميعا أي اللون الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي وغيره ومحمل الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ قال ((الثانية الخيال وهي قوة تحفظ تلك الصورة فان الادراك غير الحفظ ومحله مؤخره ذا البطن)) أقول الثانية

من القوى المدركة الباطنة الخيال وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ وهي خزانة الحس المشترك فتجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة فتحفظ تلك الصور والذي يدل على وجود هذه القوة ان النفس كما لا تقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا بقوة تدرك بها جميعا كذلك لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والافتقار لعدم صورة كل واحد من الامرين عند ادراك الآخر والالتفات اليه وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يفترقان فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا والى هذا اشار بقوله فان الادراك غير الحفظ ومحمل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ ﴿ قال ﴾ الثالث الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية كصدافة زبد وعداوة عمر ومحملها مقدم البطن الاخير ﴿ اقول القوة الثالثة من القوى المدركة الباطنة الواهمة وهي قوة تدرك بها النفس في المحسوسات الجزئية المعاني الجزئية التي ليست بمحسوسة كصدافة زبد وعداوة عمر وكادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي العداوة وادراك المكبش في النجعة معنى غير محسوس وهو المصداق وهذه المعاني لا تدرك بالحس انما هو وبهذه القوة تحكم النفس احكاما جزئية ﴿ قال المصنف ومحمل الوهم مقدم البطن الاخير وقبل محمله مؤخر البطن الاوسط ﴾ ﴿ الرابع الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم ومحملها مؤخر هذا البطن ﴾ اقول القوة اربعة من القوى المدركة الباطنة الحافظة وهي قوة تحفظ هذه المعاني التي يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت ان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ ومغايرة للخيال لان الحافظ للصورة غير الحافظ للمعاني ومحمل الحافظة البطن الاخير من الدماغ ﴿ قال المصنف ومحملها مؤخر البطن الاخير من الدماغ ﴾ ﴿ الخامس المتصرفة التي تحلل وتركب الصور والمعاني وتسمى مفكرة ان استعملها العقل ومقبلة ان استعملها الوهم ومحملها الدودة التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص القوى بهذه المواضع اختلال الفعل بخلاف المدرك للجزئيات اولا هي هذه والنفس انما تدركها بواسطة تلك القوى وانطباع صورها فيها لا لا لتصورها بمرءة المجتاهدين بعين وتصورت النفس به يلزم تغير محمل الجناحين وانقسام النفس وهو محال ﴿ اقول القوة الخامسة من القوى المدركة الباطنة المتصرفة وهي القوة التي تحلل الصور وتركبها وتحلل المعاني وتركبها افتقار تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وتارة تركب الصورة بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى مفكرة ان استعملها العقل ومقبلة ان استعملها الوهم دون تصرف عقلي والذي يدل على مغايرتها لالقوى ان التحليل والتركيب بقوة غير القوة التي بها القبول او الحفظ لا افتراق ومحمل المتصرفة الدودة التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال فعلها الخلل هذه المواضع فان الفساد اذا اخص بموضع اورد الا في فعل القوة المختصة بذلك الموضع وهذه القوى الخمس تسمى مدركة باطنة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجمعها وبالطبيعة المدركة للكليات ولهذه الجزئيات النفس لكن ادراكها للكليات بالذات وادراكها للجزئيات بتوسط هذه القوى والمراد بقولنا ان النفس تدرك الكليات بذاتها ان الصورة السكينة المدركة ترسم في النفس لاقى القوى الجسمانية التي هي آلائها والمراد بقولنا ان النفس تدرك الجزئيات بالآتم ان الصورة المحسوسة والمخيلة والمعاني الجزئية الموهومة ترسم وتنطبع في آلائها لكن ادراك النفس اياها بواسطة تلك القوى وانطباعها فيها لا لوانصورتا بمرءة المجتاهدين بعين وتصورت النفس به يلزم تغير محمل الجناحين لا غيبي بين الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة وليس هذا الامتياز في الخارج اذ هو غير مستند الى الخارج لان الفرض ان لا يكون المربع موجودا في الخارج فهذا الامتياز في الذهن فلا بد ان يرسم أحد الجناحين في محل غير

محل ارتسم فيه الجناح الاخر والا لا يمنع الامتياز لان امتياز احدهما عن الاخر لا يكون بالمناهية ولا يلزمها لاتفاق الجناحين فيه ما فلا بد وان يرتسم في جسم أو جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغير محلها فلا يرتسم في النفس والالزم انقسام النفس وهو محال فالادراك الجزئي للنفس انما يكون بالآلات وقول المصنف المذكور للجزئيات اولاهى هذه ينبغي ان يحتمل على انه ارتسم فيها وارتمامها فيها هو ادراك النفس اياها وكثيرا ما يستند الفعل الى الآلات التي صدر الفعل عن الفاعل بنسبتها **ق** قال «وأما الحركة فتقسم الى اختيارية وطبيعية فالاولى الى باعثة تحت على جلب النفع وتسمى بالقوة الشهوانية او على دفع الضرر وتسمى بالقوة الغضبية والى فاعلة تسمى بحركة تحريك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة» اقول لما فرغ من القوى المدركة شرع في القوى الحركية وهي تنقسم الى حركات اختيارية والى حركات طبيعية اما الحركات الاختيارية فتقسم الى باعثة تحت على جلب النفع وتسمى بالقوة الشهوانية او على دفع الضرر وتسمى بالقوة الغضبية والى حركات تحريك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة الاختيارية فان للحركات الاختيارية اربعة مبادئ مترتبة الاول التصور الجزئي للشيء الملازم أو المتأخر تصورا مطابقا أو غير مطابق وانما ينبغي أن يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والايلازم ترجيح أحد الامور المتساوية على الباقية ولا جميع الجزئيات لا تمنع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيا أو نافعا ليقينيا أو وطنيا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها أو ضارا ليقينيا أو وطنيا ويسمى غصبا الثالث الارادة والكراهة وهي العزم الذي يتجزم بعد التردد في الفعل والترك ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة أو الكراهة يترجح أحد طرفي الفعل أو التردد اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما الرابع حركات من القوة المنبثقة في العضلة ويدل على مغايرتها للسائر المبادئ كون الانسان المشفق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على الضرر غير مشفق ولا عازم **ق** قال «وأما القوى الطبيعية فهي اما تحفظ الشخص أو تحفظ النوع والاولى قسمان الاول الغذائية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابة المغتذى ليخاف بدل ما يتحلل الثاني النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب طبيعي الى غاية النشء والثانية قسمان الاول المولدة تفصل جزأ من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة شخص آخر الثاني المصورة وهي التي تحبس تلك المادة في الرحم وتفيد الصور والقوى وتخدم هذه القوى الاربع اربع آخر الاول الجاذبة وهي التي تجلب المحتاج اليه الثاني الهاضمة وهي التي تصير الغذاء الى ما يصلح أن يكون جزأ من المغتذى الذي بالفعل ولها اربع مراتب الاولى عند المضغ والثانية في المعدة وهوان بصير الغذاء كما ان الكسكس الثخين ويسمى كيلوسا والثالثة في الكبد وهي ان يصير الكيلوس اخلاطا وهي الدم والصفر والسوداء والبلغم والرابعة في الاعضاء والماسكة وهي التي تمنع المجدوب ريثما الى ان تفعل فيه الهاضمة والدافعة وهي التي تدفع الفضل والمهيا أعضاء آخر اليه» اقول لما فرغ من بيان القوى المدركة والحركة الاختيارية التي يشارك بها الانسان الماوان شرع في القوى الطبيعية التي يشارك بها الحيوان والنبات وأصولها ثلاثة اثنان لاجل حفظ الشخص وهما الغذائية والنامية وواحدة لاجل حفظ النوع وهي المولدة للمثل فهذه القوى الثلاث تسمى النباتية اما الغذائية فهي التي تحيل الغذاء الى مشابة المغتذى لتختلف بدل ما يتحلل ففعل هذه القواحة الغذاء الى مشابة المغتذى ومحل فعلها هو الغذاء وغايته اخلاص بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة توجب زيادة في اقطار بدن المغتذى على تناسب طبيعي محفوظ في اجزاء

المغتذى لبيتهما أمر النشء قوله على تناسب طبيعى خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعى كالورم وقوله محفوظ في أجزاء المغتذى في الاقطار الثلاثة تخرج به الزيادات الصناعية فان الصانع اذا زاد في الطول نقص حينئذ من العرض والعمق وبالعكس وقوله لبيته النشء تخرج به السمن والنامية والغاذية منشاركتان في الفعل فان كلا منهما فعله تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيبه فان كانت هذه الافعال على قدر ما يتصل فهو الاغتذاء وان كانت زائدة فهو وانجمو وأما المولدة فتقسم الى اول مولدة تفصل جزأ من الغذاء بعد الهضم التام وتعدده مادة ومبدأ الشخص آخر الثاني مصورة تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذى انفصل عنه البذر وانما احتياج الى هذه القوى اثلاث لان النفوس اثنتا فقبض من مبدئها على الابدان المركبة بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال وبعدها عنه ولا بد في الاخرجة من أجزاء حارة بالطبع وينبعث من كل نفس أيضا كيفية فاعلة مناسبة للحياة تكون آلهة لها في أفعالها واخدا ماسة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركبة وتعينها على ذلك الحرارة الغريزية من خارج فاذا نولاً تئى يصير بدلا لما يتصل منه لفساد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به لحكمة الصانع تعالى اقتضت احداث قوة تتخذ ما يشابه بدنه بالقوة وتحيله الى أن تشبه بالفعل فتضيفه اليه ليتخلف بدل ما يتحلل ولما كانت العناصر متداخلة الى الانتراف ولم يكن للنفوس الجسمانية اجبارها على الالتئام دائما وكانت العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع زمانيا شاء الله تعالى بقاءها فيه ولم يكن ابقاء شخص أبدا فقدر بقاءها بتعاقب الامتصاص اما على سبيل التولد فيما يسهل اجتماع أجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه واما على سبيل التوالد فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال وضييق عرض مزاجه فخلق الله تعالى النفس ذات قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعدده مادة للشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة أقل من المقدار الواجب للشخص كامل جعل الله النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا قسما الى المادة المفصلة فيزيد بها مقدارا في الاقطار على تناسب يلحق بالشخص ذلك النوع الى أن يتم الشخص فاذا النفس النباتية النامية اثنتا تكون ذات ثلاث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كائلا وتكمله اذا كان ناقصا ويستبقى النوع بتوليد مثله ويخدم القوى الاربع الغاذية والنامية والمولدة والمصورة أربع قوى أخرى الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة أما الجاذبة فهي التي تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء أما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس حيوانا ولا طبيعيا لان الغذاء يزدد عند الانكسار فتكون قسرية اما بدفع دافع من فوق أو بجذب جاذب من المعدة والاول باطل لان الغذاء قد يجذب الى المعدة من غير أن تدفعه اليها فتعين الثاني ولهذا نجد جذب المري والمعدة الغذاء من فوق عند شدة الحاجة من غير ارادة المغتذى ولان المعدة تجذب اللذيذ الى قعرها ولهذا يخرج الحلو بالقيء بعد غيره وأن تناول المغتذى أولا وأما في الرحم فانها اذا كانت خالية عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث فيها يحس الانسان عنها وقت الجماع ان احليله يجذب الى داخل وأما في سائر الاعضاء فلان الاخلط الاربعه أى الصفراء والدم والبلغم والسوداء مختلطة في الكبد ويميز كل واحد منها وينصب الى عضو معين فلولا يكن وجودها في كل عضو لما اختلفت بخلط خاص وأما الهاضمة فهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح لان تحيله اغاذية الى العضو ففعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزأ من المغتذى وفعل الغاذية احالته الى ما يكون جزأ من المغتذى بالفعل وللهاضمة أربع مراتب الاولى مبدؤها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الموضوعة تنضج الدماميل فوق ما ينضجها المطبوخة وتماهى في المعدة وهو أن يصير الغذاء جوهر اشبه بماء الكسكس الثخين ويسمى كيلوسا الثانية في الكبد وهو أن يصير بعد الاخذار

من المعدة اليه بحيث يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والسوداء والبلغم الثلاثة في العروق الاربعة في الاعضاء وهو أن يصير بحيث يصلح أن يكون جزءاً من العضو وأما الماسكة فهي التي تمسك الغذاء المجذوب الى أن تمضمه الهاضمة وتعملها في المعدة الاحتواء على الغذاء بحيث تماسكه من جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فريحة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء في المعدة اذا كان قليلاً والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء فلهذا يوجد الهضم حينئذ وتعملها في الرحم أن تحتوى على المني بحيث تمنع النزول ولولم يكن هناك ماسكة لنزول المني بطبعه لانه ثقيل وكذا قياس سائر الاعضاء وأما الدافعة فهي التي تدفع الفضل والمهيا لعضو آخر اليه والذي يدل على وجودها ان الانسان يجد الامعاء عند النبرز كأنها تنتزع لدفع ما فيها الى أسفل وقد تنضغ هذه القوى لبعض الاعضاء كالللمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها أيضاً هذه القوى بالنسبة الى ما تغذي به خاصة ﴿السابع في بقاء النفس النفس لا تنفى بقاء البدن لما سبق من النصوص احتج الحكماء بان النفس غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم وقد سبق القول في مقدمتيه تقريراً واعتراضاً ثم قالوا لها بعد البدن سعادة وثقاوة لانها ان كانت عالمة بالله تعالى وجوب وجوده وفيضان جوده وتقديس ذاته عن النقائص وكانت نقيية عن الهيئات البدنية معرضة عن اللذات الحسية التي تبتل بها جدرانها نفسها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملائكة المكرمة وان كانت جاهلة به معتقدة للباطيل الزائفة تأملت بادرالك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية وبأسها عن حصولها خالدة بخدمة وتمت العود الى الدنيا واكتساب المعالم وان اكتسبت من البدن هيئات كريهة واخلاقاً ذميمة هلكت لميلانها اليها وتعدر حصولها اليها الا بعد مدة بحسب رسوخها ودوامها فيها حتى تنزل جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار والسلام على من اتبع الهدى ﴿ أقول المبحث السابع في بقاء النفس الناطقة بعد الموت النفس لا تنفى بقاء البدن أما عندنا فلما سبق من النصوص ونحوها قال الحكماء النفس الناطقة غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا تقبل العدم اما الصغرى فلما سبق من ان النفس الناطقة في ذاتها وكالاتها غير منطبعة في جسم تقوم به وأما الكبرى لانهم لو كانت قابلة للفناء اكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة ولاشك ان فعل البقاء غير قوة الفساد والالكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقياً ولا يجوز أن يكون محمول قوة الفساد محمول البقاء بالفعل بعينه فان محمول قوة الفساد هو القابل للفساد قبولاً لا يكون بعينه موصوفاً بالفساد والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفاً به فيكون محمول البقاء بالفعل غير محمول الفساد بالقوة فاذا في النفس أمران مختلفان فيلزم تركبها من أمرين أحدهما محمول الفساد بالقوة والاخر الباقي بالفعل وكل من الجزأين جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهر اذ يلزم تركبها من الهولي والصورة فلا تكون النفس مجردة هذا خلف واعترض على هذا بان قوة الفساد هو امكان العدم وهو غير بثوتي فلا يستدعي محلاً وأيضاً لم لا يجوز أن تكون النفس مركبة من هولي وصورة مختلفين لهولي الاجسام وصورها فلا يلزم أن تكون جسماً وأيضاً النفس حادثة فتكون مسبقة بامكان الوجود والامكان السابق للمالم يوجب كون النفس مادية كذلك لم يوجب امكان الفساد أن تكون مادية أجيب عن الاول بأن هذا الامكان هو الامكان الالهي وهو عرض وجودي يستدعي محلاً ثابتاً واجيب عن الثاني بان الهولي التي هي مخالفة لهولي الاجسام يجب أن تكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما مر وحينئذ لا يتخلو اما أن تكون ذات رضع أو لا والاول محال والا يلزم أن تكون جسماً وأن تكون ذات وضع جزأماً لا وضع له وكلاهما محالان والثاني لا يتخلو اما أن تكون موجودة بانفرادها أو لم تكن موجودة بانفرادها فان كان الاول كانت عاقلة بذاتها الماسة تعرف فكانت هي النفس وقد فرضنا اجزاء منها هذا خلف ومع

هذا المطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن وان كان الثاني فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها أولا والاول محال والالكانت محتاجة في وجودها الى البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها وقد ثبت بطلان ذلك والثاني يلزم أن تكون باقية بعباهى مستفيدة الوجود منه واستحالة الجسم أن يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها وبقاؤها وأجيب عن الثالث بان كل واحد من الامكان السابق وامكان الفساد لا يقتضى أن تكون النفس مادية لكن البدن مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان حدوث النفس أى الامكان الاستعدادى لحدوثها من حيث هى نفس مدبرة متصرفة تصير كاملة لحدث النفس من مبدئها بحسب هذا الاستعداد فاذا زالت هذه الهيئة المخصوصة يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول أثر المدبرة فنقطع علاقه وعدم هذا الاستعداد لا يقتضى عدم المدبر من حيث الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز أن يكون الشئ محلا لامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن ولا يجوز أن يكون الشئ محلا لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس من حيث هو مباينة ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث النفس من حيث هو مدبرة ومنصرفة ولا مكان عدمها من حيث هو كذلك لكن مكان حدوثها من حيث هو مدبرة ومنصرفة يستدعى امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث مدبرة ومنصرفة بدون حدوثها من حيث الذات فبالعرض صار محلا لامكان حدوث النفس من حيث جوهرها وامكان عدمها من حيث هو مدبرة ومنصرفة لا يستدعى امكان عدمها من حيث جوهرها لان انتفاء الذات من حيث هو على حالة لا يقتضى انتفاءها من حيث هو لان انتفاء المجموع لا يقتضى انتفاء جميع أجزائه بخلاف تحققه فحينئذ لا يكون البدن محلا لامكان عدم النفس لبالذات ولا بالعرض ويكون محلا لامكان وجودها بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد ثم قال الحكماء للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة لان النفس ان كانت عالمة بالله تعالى وبوجوب وجوده وبنيضان جوده أى افادته ما ينبغي لكل موجود من غير عرض وانه أعطى كل شئ خلقه ثم هدى وتقدس ذاته عن انتقاص وتنزهه عن معات الحدوث وكانت نقيصة عن الهيئات البدنية منتهية عن متابعة الهوى المستعقبة للاخلاق المذمومة معرضة عن اللذات الجسمانية المفضية الى المملكات الرديئة التذت بوجودها لنفسها كالمثمرة بقية جامعة للفضيلتين العملية والحلقية منخرطة في شوائب المجرذات المنقذسة والملائكة المكرمة راجعة الى ربه اراضية مرضية وان كانت النفس جاهلة بالله تعالى معتقدة بالباطيل الزائفة من اثبات الشريك وانصافه بما يجب تقديره وتنزيهه عنه نالت بادرالك جهلها واشتياها الى المعارف الحقيقية وبأسها عن حصولها خالدة مخلدة وتمت العود الى الدنيا واكتساب المعالم وقالت باليننا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين وان كانت عالمة بالله وبوجوب وجوده كما ذكرنا كتبت من البدن هيئات كريمة واخلاقا ذميمة ومملكات رديئة لكن لم تعتقد بالباطيل زائفة عذبت بعبائهم اليها وتعدت حصولها الامدة بحسب رسوخ تلك المملكات ودوامها فيها حتى تزل وتزخرح عن النار وتدخل الجنة جعلنا الله من العباد الابرار وبعثنا في زمرة الاخبار الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وحشرنا مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا قال (الكتاب الثاني في الالهيات وفيه ثلاثة أبواب الباب الاول في ذات الله تعالى وفيه فصول الاول في العلم به وفيه مباحث الاول في احوال الدور والتسلسل أما الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود الاثر فلما أثر الشئ في مؤثره السابق عليه لم تقدم وجوده على نفسه عززتين وهو محال أما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان الاول انه لو تسلسل العلل الى غير النهاية فله فرض جهتين احدهما من معلول معين والاخرى

من المعلول الذي قبله وتسلسلنا الى غير النهاية فان استغرقت الثانية الاولى بالتطبيق من الطرفين المتناهين يكون الناقص مثل الزائد وان لم تستغرق يلزم انقطاعها والاولى تزيد عليها بمرتبة قد يكون ايضا متناهية الثانية مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكننا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفسه ولا الداخل فيه لانه لا يكون علة لنفسه ولا اهله فلا يكون علة مستقلة للمجموع فهو امر خارج عنه والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكننا لا يقال المؤثر فيه هو الاحاد التي لانهاية اهالانه ان اريد بالمؤثر الكل من حيث هو الكل فهو نفس المجموع وان اريد به ان المؤثر لكل واحد لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال فكان المؤثر داخلا وقد ابطالناه الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل على وجوده وجهان الاول انه لا شئ في وجود حادث وكل حادث ممكن والى لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى وكل ممكن فله سبب وذلك لا بد وان يكون واجبا او منتهيا اليه لاسهالة الدور والتسلسل الثاني لاشئ في وجوده موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكننا كان له سبب واجب ابتداء او بواسطة ولا يعارض بانه لو كان واجبا لزيد وجوده لما صرح في صدر الكتاب فيحتاج الى ذاته فيكون له سبب ملاق او مبين فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده او امكانه لما بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بالاعتبار وجوده وعدمه) اقول لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات صرح في الكتاب الثاني في الالهيات وذكر فيه ثلاثة ابواب الاول في ذات الله تعالى الثاني في صفاته الثالث في افعاله الباب الاول في ذات الله وذكر فيه ثلاثة فصول الاول في العلم به تعالى الثاني في التنزيهات الثالث في التوحيد الفصل الاول في العلم به وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود الثالث في معرفة ذاته المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما الدور وهو توقف الشئ على ما يتوقف عليه بمرتبة او أكثر فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو ان الشئ في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين او أكثر فانه اذا اثر الشئ في مؤثره يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون الشئ متقدما على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ لا يقال لم لا يجوز ان يكون هنالك شيان ماهية كل واحد منهما مؤثر في وجود الآخر اماهية أحدهما مؤثر في وجود الآخر وجودا لا سخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما مؤثرا في وجود الآخر ولا يلزم تقدم الشئ على نفسه لاننا نقول حينئذ لا يكون دورا لان الشئ لم يتقدم على نفسه لان الشئ لم يتقدم على ما يتقدم عليه فان وجود كل اثر لماهية الآخر على التقدير الاول ووجود الثاني لماهية الاول على التقدير الثاني ووجوده لوجود الثاني على التقدير الثاني وكلا متنافي الدور لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون الوجود مؤثرة في الوجود لاننا نعلم بالضرورة ان علة الموجود يجب ان تكون موجودة قبل وجود معلولها قيل ان اريد بتقدم المؤثر على اثره كونه محتاجا اليه فلان سلم ان المحتاج الى المحتاج الى الشئ محتاج الى ذلك الشئ لانه لو كان كذلك لا تمتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والالزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو متنع وان اريد بتقدم المؤثر على اثره شئ غير الاحتياج اليه فلا بد من افادة تصور له ينظر في صحته وفساده وقيل لا نسلم ان اللازم وهو قولنا تمتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه باطل قوله فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لا نسلم قوله والالزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم لكن لم قائم بان ذلك محال فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزأ منها ويجوز تخلف المعلول عن جزء العلة التامة وهذا غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها جزء مستلزم للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه لاسهالة تخلف

اللازم عن الملزوم والحق أن يقال إن أريد بقوله وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة أنه وجد المعلول في نفس الامر فهو ممنوع فإنه لا يلزم من فرض وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول بالضرورة في نفس الامر فإن وجود المعلول في نفس الامر انما يلزم اذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها في نفس الامر وإن أريد به أنه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة فلا نسلم له أنه أيضا على ذلك التقدير فإن ذلك التقدير محال بخازنه لزوم وجود المعلول في ذلك التقدير المحال وإن سلم له أنه على ذلك التقدير لكان لا يلزم منه أن لا يكون المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو ممنوع وكلا متنافي بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير وأما التسلسل وهو أن يتلاقى معروضا العلوية والمعلولة في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير نهاية فيسلك على بطلانه وجهان الاول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احدهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذي قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فإن استغرقت الجملة الثانية الجملة الاولى بالتطبيق من الطرفين المتناهيتين بان تنطبق الاولى من الجملة الثانية على المعلول المعين الذي هو أول الجملة الاولى يكون الناقص مساويا للزائد وان لم تستغرق الجملة الثانية الجملة الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية فيلزم تنهاها والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة فتكون أيضا متناهية فان قيل لانسلم ان الجملة الثانية اذالم تستغرق الجملة الاولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الثانية لجواز أن يكون عدم الاستغراق اعجز ناعن توهم الانطباق فان توهم انطباق غير المتناهية على غير المتناهية محال وأيضا المحال انما يلزم من المجموع بخازنه أن يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من أجزائه بالانفراد غير محال فينبذ لا يلزم كون التسلسل محالا وأيضا هذا منقوض بالحوادث التي لا أول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائمين بالتطبيق والجملة جارية فيها ما والجواب عن الاول ان اعجز ناعن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز أن يعجزا الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل فيفرض ههنا الانطباق ولا يلتفت الى اعجز ناعن توهم الانطباق أو قدرته فتقول ان أمكن الانطباق المفروض واستغرقت الثانية الاولى لزم تساوى الناقص والزائد وهو محال وان امتنع الانطباق ولم تستغرق الثانية الاولى كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط فان امتناع انطباق جملتين من جنس واحد بحسب الكم وهو العدد لا يكون الاسباب التفاروت وهذا ضروري وعن الثاني ان المجموع ان كان محالا لا بد وأن يكون أحد أجزائه محالا اما على تقدير تحقق جزء من الأجزاء الباقية أو في نفسه وههنا كل جزء من أجزاء المجموع غير محال على تقدير تحقق الأجزاء الباقية فيكون أحد الأجزاء محالا في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه الا كون الجملة غير متناهية فتكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المطلوب وأما النقض بالاشياء المترتبة الغير الموجودة كالحركة التي لا أول لها فغير وارد اذا الجملة من حيث هي غير موجودة بل الموجود أبد أجزاء من أجزائها فلا يتصور التطبيق في أجزائها أصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التي لا ترتيب فيها بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد لان الاشياء المترتبة اذا انطبق فيها على جزء من الجملة الزائدة شئ في درجته احتمال أن ينطبق عليه جزء آخر بل الجزء الاخر منه طبق على غيره فلا يحرم بفضل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شئ وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان فيها وقد تحقق مما ذكرنا ان برهان التطبيق انما يتم في الاشياء التي تكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتيب وضحي طبيعي كالوصفات والصفات والعلل والمعلولات ولا يتم فيما فقد فيه أحد الشرطين الثاني ان مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة الى غير النهاية محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفس المجموع لا متناهي كون الشئ سبب نفسه واللازم تقدم الشئ على نفسه ولا كل واحد

من آحادها فان المجموع لا يجب بكل واحد ضرورة توقيفه على غيره ولا الداخل في المجموع لان الداخل في المجموع لا يكون علة لنفسه ولا لعله فلا يكون الداخل وحده علة مستقلة للمجموع لان المجموع كما يتوقف عليه يتوقف على علة فيكون سبب المجموع خارجا عن المجموع فيكون كل واحد من أجزائه المجموع ممنوع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه والا فيكون بعضها مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة ذلك البعض المستغنى عن الامر الخارج هذا خاف ولا يكون ذلك الامر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية ممكن بل واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية المفروضة سلسلة نامية ضرورة تقدمه وتقدم علة على أجزاء السلسلة المفروضة فيكون مع علة جزء من المجموع واذا كان واجبا لذاته يكون طرف السلسلة بالضرورة لانه مرتبط بالسلسلة فان كان في وسطها يلزم أن يكون معلولا هذا خلف واذا كان مرتبطا بالسلسلة ولا يكون في وسطها يكون طرفا تنقطع به السلسلة فيلزم تنهاى السلسلة على تقدير لاتناهيها فيكون لاتناهي السلسلة محالاً فان ما يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالاً لا يقال المؤثر في المجموع الاحاد التي لانهاية لها لا تقول ان اريد بالاحاد التي هي المؤثرة الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع فيمتنع أن يكون مؤثرا في المجموع لامتناع كون الشيء مؤثرا في نفسه وان اريد بالاحاد التي هي المؤثرة ان كل واحد هو المؤثر لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على أن واحد هو محال وأيضا يلزم أن يكون المؤثر في الجملة هو الداخل وقد ابطالناه قيل ان أردتم بالعلة جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه فلم لا يجوز أن تكون الاحاد بأسرها علة لنفسها وان أردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز أن يكون البعض منها فاعلا وأما قوله الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعله فسلم قوله فلا يكون الداخل وحده علة للجملة قلنا ممنوع فانه يجوز أن يكون الداخل وحده علة للجملة اذا اريد بالعلة الفاعل أجيب بان المراد بالاعلة المستقلة رهي مالا يفتقر في التأثير الى معاون لا يكون منه والعلة المستقلة بهذا المعنى لا يجوز أن تكون نفس الاحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز أن يكون كل واحد من الاحاد لان كل واحد يتوقف تأثيره على معاون لا يكون منه ولا بعض الاحاد لان علة أولى بان تكون علة مستقلة لان تأثير ذلك البعض بمعاونة علة التي لا يكون منه بخلاف تأثير علة وأيضاً على نفسه وان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز أن يكون البعض منها فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض من حيث يتقوم الاحاد به على السواء فليس بعضها أولى بان يكون فاعلا من بعض من هذه الجهة لكن علة كل بعض أولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الاحاد تنقوم بعلة ذلك البعض من جهتين احدهما بذاتها والاخرى بمعلولها وحينئذ يندفع ما قيل انه يجوز أن يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة اذ هو بحيث لو تحقق لتحقيق المجموع ضرورة لانه لا يكفي في كون الشيء علة مستقلة لتحقيق المعلول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علمه أولى بانعابه منه لما ذكرنا قيل الاحاد لا يخلو ما أن يكون لها وجود واحد زائد على وجودات الاجزاء أولا فان كان الاول فلا نسلم أنه لا يجوز أن تكون الاحاد بأسرها علة قوله يلزم أن يكون الشيء متقدما على نفسه قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك لو كان الاحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للاحاد من حيث هي كذلك وهو ممنوع فانه يجوز أن تكون الاحاد من حيث أن كل واحد من أجزائها موجودة بوجود خاص يكون علة للاحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد زائد على وجودات الاجزاء فيكون مجموع الاحاد من حيث هي وجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نسلم أنه حينئذ تكون محتاجة الى علة وانما يلزم ذلك لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك حينئذ أجيب بان الاحاد من حيث هي احاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان وجودها هي وجودات الاجزاء ولا شأن بوجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان

وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الأجزاء، غير للكل وهي في وجوداتها مفتقرة إلى كل واحد من الأجزاء، والمفتقر إلى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز أن تكون علة وجوداتها نفس الأحاد الموجودة واللازم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة وهو محال ولا الداخر في أن أي داخل فرض علة أولى بأن يكون علة للأحاد بأسرها فتعين أن يكون خارجا ويكون واجبا وينقطع السلسلة كما ذكرنا ﴿ قال (الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان الأول أنه لا شئ في وجود حادث وكل حادث ممكن واللازم يمكن معدوماتارة وموجود أخرى وكل ممكن فله سبب وذلك لا بدوان يكون واجبا أو منتها إليه لاستحالة الدور والتسلسل الثاني لا شئ في وجود موجود ودفعان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب واجب ابتداء أو بواسطة ولا يعارض بأنه لو كان واجبا لزم وجوده لما مر في صدر الكتاب فيحتاج إلى ذاته فيكون له سبب ملاق أو مبين فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده أو امكانه لما بينا أن ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه ﴿ أقول المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان أحدهما باعتبار الحدوث والآخر باعتبار الامكان الأول أنه لا شئ في وجود حادث وكل حادث ممكن لا نلزم يمكن كل حادث ممكنا يمكن معدوماتارة وموجودا أخرى واللازم ظاهر الفساد فإن كل حادث يكون موجودا بعد ما لم يكن فيكون معدومًا صار موجودا بالضرورة يكون معدومًا تارة وموجودا أخرى بيان الملازمة أنه إذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته أو ممتمعا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في أنه ممكن أو واجب أو ممتمع على يكون سبيل الانفصال الحقيقي فإذا انتفى واحد من الثلاثة تعين أحدهما الآخرين وإذا كان واجبا يكون دائما موجودا وإذا كان ممتمعا يكون دائما معدوما ولا يلزم القاب وإذا كان دائما موجودا أو دائما معدوما لم يكن معدومًا تارة وموجودا أخرى فثبت أن كل حادث ممكن وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة وذلك السبب الموجود يجب أن يكون واجبا لذاته أو منتها إلى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني أنه لا شئ في وجود موجود فذلك الموجود إما واجب أو ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على سبيل الانفصال الحقيقي فإن كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب وان كان ذلك الموجود ممكنا فله سبب موجود واجب ابتداء أو بواسطة ولا يلزم الدور والتسلسل وقد سبق بطلان ما لا يعارض بان يقال يمتنع أن يكون سبب الممكن واجبا ابتداء أو بواسطة لأنه لو كان سبب الممكن واجبا لزم وجوده لما مر من أن الوجود زائد في الممكن وفي الواجب وإذا كان الوجه وزائدا يكون وصفا للذات والوصف محتاج إلى الذات والذات غيره فيكون الوجود محتاجا إلى غيره وكل محتاج إلى الغير ممكن وكل ممكن له سبب في نفسه إما ملاق وهو الذات أو صفة من صفاته وإما مبين وهو غير الذات وغير صفة من صفاته فإن كان سببه ملاقا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده فيلزم تقدم الشئ على نفسه أن كان الوجود المتقدم عين الوجود المتأخر أو كونه موجودا مرتين أن كان غيره وهو محال بالضرورة وان كان سببه مبينا يلزم أن يكون الواجب ممكنا هذا خلف لا مانع قول قدينا أن ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود وعدمه فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه ولا كونه موجودا مرتين على تقدير أن يكون السبب ملاقا والحق أن وجوده عين ذاته فلم يحتج إلى سبب فتسقط المعارضة ﴿ قال (الثالث في معرفة ذاته مذهب الحكماء أن الطاقة البشرية لا تفي لمعرفة ذاته لأنه غير متصور بالبداهة ولا قابل للتحديد لانتهاء التركيب فيه ولذلك لماسئل عنه موسى عليه السلام أجاب بكثرة خواصه وصفاته فتسبب إلى الجنون فذكر صفات أبي بن وقال ان كنتم تعقلون والرسم لا يفيد الحقيقة وخالفهم المتكلمون ومنعوا الحصر وأنهم بان حقيقة تعالى هو الوجود المجرد عنهم وهو معلوم ﴿ أقول المبحث الثالث في معرفة ذاته تعالى لان معرفة ذاته إما بالبدية أو بالنظر وكل منهما باطل أما الأول فلان ذاته غير متصور

بالبدية بالاتفاق وأما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد واما بالرسم وكل منهما باطل
أما الحد فلان ذاته غير قابل للنحد بد لان الحد دائما يمكن لمركب لماء - رقت والتر كيب منتف عنه
ولذلك لما سأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقة ذاته تعالى حيث قال وما رب العالمين فان السؤال
بما غاى وسؤال عن الحقيقة أجاب موسى عليه السلام بذلك خواصه وصفاته حيث قال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيهنا على أن حقيقة ذاته تعالى لا تعلم الا بالحد كرمقوماته ولا مفهوم
له اذ لا تركيب فيه ولم يتنبه فرعون له فلهذا قال لمن حوله ألا نستمعون أني سألت عن حقيقة ذاته فأجاب
بذلك صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال فلم يتعرض موسى عليه السلام لبيان غلطه وجهله فذكر
صفات أبين فقال ربكم ورب آبائكم الاولين لانتبه فرعون عن غلطه فلم يتنبه ونسبه الى الجنون كما
قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال ان رسولكم الذي أرسل اليكم للجنون فذكر موسى عليه السلام
صفات أبين وأشار الى أن السؤال عن حقيقة ذاته ليس دأب العقلاء حيث قال رب المشرق والمغرب وما
بينهما ان كنتم تعقلون وأما الرسم فلا يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه سبحانه وتعالى اما السلوب كقولنا
ايس يجسم ولا جوهر ولا عرض وحقيقته مغايرة لسلب ما عداها عنها وأما الاضافات كقولنا قادر عالم
ولاشك ان ذاته مغايرة لهذه الامور فان المعلوم من قدرة الله تعالى عندنا أنها امر مستلزم للتأثير في الفعل
على سبيل العصة فحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وكذلك المعلوم عندنا من علم
الله تعالى ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان في الفعل فماهية ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم ليس
الا هذا الاثر فقد تبين أن حقائق صفات الله تعالى غير معلومة لنا وعلى تقدير أن نكون معلومة فالتعلم
بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف ولما دل الاستقراء على طريق الانصاف اننا لا نعلم من الله
تعالى الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بها لا يستلزم العلم بالحقيقة ثبت أننا لا نعلم ذات الله تعالى
وخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر باننا لا نسلم أن طريق المعرفة منحصرة في البدية والنظر فانه
يجوز أن يعرف بالاهاام ونصفيه النفس ونزكيتها عن الصفات الذميمة وأنهم المتكلمون بان
حقيقة الله تعالى هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبداهة والحق أن هذا الالتزام ليس بصواب فان
حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض بوجوه الخاص
ولا يلزم من العلم بانعاض العلم بالمعروض **ق** قال ((الفصل الثاني في انتزيمات وفيه مباحث الاول
ان حقيقته لا تماثل غيره والافالموجب لما به يمتاز عنه ان كان ذاته لزما التراجع بلامرجح وان كان غيره
فان كان ملاقبامعاد السكلام اليه ولزم ان لا يسئل وان كان مباحثا كان الواجب محمجا جاني هو رتبته ان سبب
منفصل فكان ممكنا لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص به كانه فصل والعللة لانها معلولة
الذات فلا تقتضي تعين العللة كالجنس والمعلول ولو بان ذلك لجاز أن يتنا في لوازم الامثال وقال قدماء
المتكلمين ذاته يساوي سائر الذوات في كونه ذاتا اذا المعنى به ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وهو مشترك
وأبضا الوجود الدالة على اشتراك الوجود تدل على اشتراك الذات ويخالفه هو جوب الوجود
والقدرة الشامة والعلم التام عند الأكثرين وبالحالة الخامسة عند أبي هاشم فنسألفعل مفهوم
الذات هو امر عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها
وقال الحكماء ذاته نفس وجوده المشترك لو جودنا وتميز من وجودنا بتجبرده وعدم العوارض
بغيره وقد سبق القول فيه **ق** أقول لما فرغ من الفصل الاول فمرع في الفصل الثاني في
التزيمات وذكر فيه خمسة مباحث الاول ان حقيقته لا تماثل غيره الثاني في نفي الجهة والجهة
عنه الثالث في نفي الاتحاد الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته الخامس في نفي الاعراض المحسوسة
عنه المبحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره أي لا تكون مشاركة لغيره في تمام الماهية المشتركة
لانه لو كانت حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز كل واحد منهم - ما عن الاخر خارجا عن حقيقته - ما

المشتركة بينهم، مضافا اليهم، فالموجب لمابه يمتاز الواجب تعالى عن غيره مماثل له ان كان ذاته مماثلة لزوم
الترجيح. بالامرجح لكون ذاته مماثلة لغيره فايجابها بما يختص بها دون غيره مع تساويهما في الحقيقة ترجيح
بالامرجح وان كان الموجب لمابه يمتاز عن غيره غير ذاته فان كان ذلك ان غير الموجب ملاقيه لانه عاد الكلام
الى ذلك الملاقى الموجب بان هو جب ذلك الملاقى ان كان ذاته لزوم التراجع بالامرجح وان كان غيره عاد
الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان ذلك الغير الموجب لمابه يمتاز عنه مبايننا كان الواجب محتاجا في
هويته ونعينه الى سبب منفصل فكان الواجب ممكنا هذا خلف لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت
الاختصاص بذاته تعالى لاذاته تعالى حتى يلزم التراجع بالامرجح ولا غيره الملاقى حتى يلزم التسلسل ولا
غيره المباين حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته اقتضى اختصاصه بصفة النوع من
الجنس دون سائر الخصص والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول المعين دون غيره لا يقال تلك
الصفة معلولة الذات فتكون متأخرة عن تعيين الذات ضرورة تأخر المعلول عن تعيين علته فلا يقتضى
تعيين عاتها كالجنس والمعلول فان الجنس لما كان معلولا للفصل لم يقتض تعيين الفصل الذي هو عاتيه
وكذا المعلول لما كان متأخرا عن تعيين علته لم يقتض تعيين عاتيه ولو جاز ذلك أى لو جاز ان يقتضى
الصفة التي هي معلولة الذات الاختصاص بالجزان يتنافى لوازم الامثال واللازم بين البطلان فاللزوم
مثله اما الملازمة فلان الصفة المميزة التي اقتضت الاختصاص لازمة للذات والصفة المميزة لغيره
المساوي له في تمام الحقيقة لازمة لذات الغير والصفتان متنافيتان فيلزم تنافي لوازم الامثال فان قيل
ما به يمتاز عن غيره ساوي وهو انه تعالى ليس غيره واجيب بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير
وحينئذ يكون الواجب هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى تساوي
سائر الذوات في كونه ذاتا اذا المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر
الذوات فيكون ذاته ساويا لسائر الذوات وايضا لو جوه الدالة على اشتراك الوجود الدالة على اشتراك
الذات بان نقول اننا نجزم بذات الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا ونقسم الذات الى الواجب
والجوهري والعرضي فثبت ان ذاته مساو لغيره في كونه ذاتا تاريخا لغيره بوجوب الوجود والقدرة التامة
والعلم التام وبالحالة الخامسة عند أبي هاشم وهي الالهية التي توجب احوالا اربعة هي الحية والعالمية
واقدارية والموجودة. قال المصنف رحمه الله تعالى لعل مفهوم الذات أمر عارض لا صدق عليه
واشتراك العوارض لا يوجب اشتراك المعارضات وتماثلها في الحقيقة وقال الحكماء ذاته تعالى نفس
وجوده المشارك لوجود المكنات ويميز ذاته الذي هو الوجود بتجرده عن المشاهدة وعدم عروضة غيره
وقد سبق انقول فيه بلا حاجة الى اعادته ﴿ قال ﴾ (الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه خلافا للكرامية
والشبهة انه لو كان في جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسميا وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون
الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف ألا ينقسم فيكون جزأ لا ينعزأ وهو محال بالاتفاق ولانه تعالى لو كان في
حيز وجهة لكان متناهي القدر لما سبق وكان محتاجا في قدره الى مخصص ومرجح وهو محال) أقول المبحث
الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه فنقول انه تعالى ليس بجسم خلافا للجهة ولا في جهة خلافا للكرامية
والمشبهة واعلم ان جميع الجسمة انفقوا على انه تعالى في جهة والكرامية أي أصحاب أحد بن الكرام
اختلافوا فقال بعضهم وهو محمد بن الهيثم انه تعالى في جهة فوق العرش لانه لا نهاية لها والبعديين وبين
العرش أيضا لانها له وقال بعض أصحاب البعديين متنا. وكلامهم نفوا عنه خصال الجهات وأثبتوا له الخفت
الذي هو مكان غيره وباقي أصحاب محمد بن الهيثم قالوا بكونه على عرش كقال سائر الجسمة وبعضهم قالوا
بكونه على صوره وقالوا بجميعة وذهابا وانجى المصنف على نفي الجهة ولم يخرج على نفي الجسمية لان نفي
الجهة يستلزم نفي الجسمية ولان الجهة على نفي الجهة متشعبة على نفي الجسمية اذا عرفت هذا فنقول
لو كان الله تعالى في جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسميا وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون

الواجب مر كيا ومحمد ناهذا خاف أولا بنقدم فيكون جزأ لا يتجزأ وهو محال بالاتفاق وأيضا لو كان الله في جهة وحيز لكان متناهي القدر واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما سبق في تناهي الابعاد واما بطلان اللازم فلان قدره بذلك القدر يمكن محتاج الى مخصص ومخرج وهو محال ولهم ان يقولوا المخصص والمخرج ذاته تعالى وهو ليس بمحال والاول ان يقال لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان قابلا للقسمة والاستكمال والا كوان أي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ذلك محال في حق الواجب تعالى لان وجوب الوجود ينافي هذه الامور ﴿ قال ﴾ (واحتجوا بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان يدعي العقل شهادة بان كل موجودين لابد ان يكون أحدهما ساريا في الآخر كالجوهر والعرض أو مبايناعنه في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه وتعالى ليس محلا للعالم ولا خالاقه فيكون مبايناعنه في الجهة الثاني ان الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه قائما بنفسه والله سبحانه وتعالى يشاركه في ذلك فيشاركه في اقتضاءهما وأما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة وأجيب عن الاول بمنع الحصر وشهادة البديهة لاختلاف العقلاء وعن الثاني بان الجسم يقتضيها بحقيقة المخصوصة وعن الآيات بانهم لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل فيفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف أو نزول كاذ كفي المطولات) أقول المثبتون بانه تعالى في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل على انه تعالى في جهة وحيز اما العقل فن وجهين الاول ان يدعي العقل شهادة بان كل موجودين لابد ان يكون أحدهما ساريا في الآخر بحيث تكون الاشارة الى أحدهما هي الاشارة الى الآخر كالجوهر وعرضه فان العرض الحال في الجوهر سار فيه بحيث تكون الاشارة الى الجوهر بعينها هي الاشارة الى عرضه أو يكون أحدهما مبايناعن الآخر في الجهة كالسماء والارض والله تعالى ليس محلا للعالم ولا خالاقه فيكون مبايناعن العالم في الجهة الثاني ان الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه موجودا قائما بنفسه والله سبحانه وتعالى يشارك الجسم في كونه موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون في حيز وجهة وأما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة مثل قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى خلقت بيدي وقوله تعالى يد الله فوق أيديهم وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيرها من الآيات وأجيب عن الوجه الاول بمنع الحصر فانا لا نسلم ان كل موجودين يجب أن يكون أحدهما ساريا في الآخر أو مبايناعنه في الجهة لجواز أن يكون مبايناعنه في الذات والحقيقة لافي الجهة ومنع شهادة البديهة لاختلاف الاعتلاء فيه فانه لو كان بديهية العقل شهادة بان كل موجودين لابد ان يكون أحدهما ساريا في الآخر أو مبايناعنه في الجهة لما اختلفت العقلاء فيه وأجيب عن الوجه الثاني بان الجسم يقتضي الحيز والجهة بحقيقة المخصوصة والله سبحانه وتعالى لا يشاركه في حقيقة المخصوصة فلا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة وأجيب عن الآيات المذكورة القابلة للتأويل اظهرها بانهم لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل لقطعها وحسن تدانان يفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف على الله في قوله وما يعلم تأويله الا الله واما ان تقول كما هو مذهب المؤولين وقول من عطف قوله تعالى والراسخون في العلم على الله والتأويلات المذكورة في المطولات على وجه الاستقصاء ﴿ قال ﴾ (الثالث في نفى الاتحاد والحلول اما الاول فلانه تعالى لو اتحد بغيره فان بقيامه ودينه هما عدد ثمان لا واحد واللام يتحد بل عدما ووجد ثالث أو عدم أحدهما وبقي الآخر وأما الثاني فلان معقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية ولا يعقل في الواجب فكيف القول بهما من التصاري وجع من المتصوفة فان أرادوا مذكروناه بان فساده وان أرادوا غيره فلا بد من تصوره أو لا يمتأني التصديق به اثباتا أو نفيا) أقول المبحث الثالث في نفى الاتحاد والحلول أما الاتحاد فهو انه كان شئ واحد بعينه صار شئ آخر وهذا هو مفهومه الحقيقي والذي يدل على امتناعه انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيامه بعد الاتحاد موجودين فهما بعد

اثنان متميزان لا واحد وهذا ينافي الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحد الا انه حينئذ اما ان عدما و جـ د
ثالث فليسا يتحدان لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم أحدهما وبقي الآخر فان كان المعدوم هو
الثاني والباقي هو الاول لم يتحقق الاتحاد أصـ لا وان كان المعدوم هو الاول والباقي هو الثاني فكذلك لم
يتحقق الاتحاد أصـ لا لانه حينئذ لم يصر الاول الثاني بل عدم الاول قبل ان نسلم انه لو كانا موجودين لم
يتحدوا وانما يلزم نفى الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين وتعيينين وهو ممنوع فانه يجوز أن يكونا موجودين
بوجود واحد وتعيين واحد كالجنس والفصل أجب بان الوجود الواحد والتعيين الواحد اللذين صارا بهما
موجودين وتعيينين اما أن يكون أحدهما الوجودين الاولين وأحد التعيينين الاولين أو وجودا ثالثا وتعيينا
ثالثا فان كان الاول يلزم انعدام أحدهما بالضرورة ويلزم الاتحاد وان كان الثاني فلا يتخلو اما أن
يكون كل واحد من الوجودين والتعيينين الاولين باقية أو لا الاول بـ بـ جب أن يكون الشيء الواحد
موجودا بوجودين وتعيينين متغايرين وهو محال بالضرورة والثاني بـ بـ جب اما انعدم أحدهما او كون
الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعيينين واما انعدم أحدهما حادث ثالث والاول محال والثاني يلزم منه
نفى الاتحاد ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعيينان والا يلزم أن يكون الوجود والتعيين موجودين وهو
محال وأما الثاني وهو الحلول فلان المعقول منه قيام موجود بوجود على سبيل التبعية بشرط امتناع
قيامه بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصاري وجمع
المنصوفة فانه حكى عن النصاري أنهم قالوا تحدث الاقانيم الثلاثة الاب والابن وروح القدس واتحدت
ناسوت المسيح واللاهوت وحل البارى في عيسى عليه السلام وحكى عن جمع من المنصوفة أنهم قالوا
اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتهت هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة هي
الفناء في التوحيد وقالوا ان الله تعالى يحل في العارفين فان أرادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه فقد بان
فساده وان أرادوا به غيره فلا بد من تصويره أو لا لبس في التصديق به نفيا أو اثباتا فانه لا يمكن نفية أو
اثباته الا بعد تصور ما هو المراد **قال** (الرابع في نفى قيام الحوادث بذاته اعلم ان صفات البارى
تعالى تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كـ تعلق العلم والقدرة والارادة وهى متغيرة ومتبدلة
والى أمور حقيقية كـ نفس العلم والقدرة والارادة وهى قديمة لا تتغير ولا تبدل خلافا لـ كرامة لنا
وجوه الاول ان تغير صفاته بوجوب انفعال ذاته وهو محال الثاني ان كل ما يصح انصافه به فهو صفة كمال
وفاقا لقولنا لا عنها كان ناقصا وهو محال الثالث لو صح انصافه بمحدث لصح انصافه به أزلا اذ لو قبل ذاته
صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته أو منتهى ما الى قابلية لازمة دفعا للتسلل فلا ينفك عنه وصحة
الاتصاف متوقفة على صحة وجود الصفة توقف النسبة على المنسوب اليه فيصح وجود الحادث اذ لا وهو
محال فثبت بهذا ان كل ازل لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف
بالحوادث لا يكون أزلا **الرابع** المقتضى للصفة الحادثة ان كان ذاته أو شيئا من لوازم ذاته لم يرجع أحد
الجانسين بلا مرجع وان كان وصفا آخر محذورا لزم التسلسل وان كان شيئا غيبيا كذلك كان الواجب مقتضى
صفته الى منفصل والكل محال ولما نل ان يقول انه تعالى لا يتفعل عن غيره لمكن لم لا يجوز ان يقتضى
ذاته تعالى صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانفراض الاخرى أو مختصة بوقت وحال لتعلق
الارادة بها وخلاف لما زال فيكون الكمال مطردا وامكان الانصاف به لما توقف على امكانه لم يكن قبل
امكانه واحتجوا بان تعالى لم يكن فاعل العالم ثم صار فاعلا وبان الصفات القديمة يصح قيامها به تعالى
لمطابق كونها صفات ومعانى لان القدم عدمى لا يصح أن يكون جزأ من المقتضى والحوادث تشار كها في
ذلك فيصح قيامها بذاته تعالى وأجب بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة والمصحح لقيام تلك
الصفات حقائقها الخصوصية أو افعال القدم مشروط أو بالحدوث مانع **أقول** المبحث الرابع في نفى قيام
الحوادث بذاته تعالى اعلم ان الصفة للشيء اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لضافته الى

غيره كاسود للجسم والشكل والحسن واما ان تكون متقدرة في الموصوف مقتضية لاضافته الى غيره وهذا القسم ينقسم الى مالا يتغير بتغير المضاف اليه مثل القدرة على تحريك الجسم ما فانها صفة متقدرة في الموصوف بها بل هي اضافة الى امر كلي من تحريك الاجسام محال ما لمز وما اوليا اذا بدا يدخل في ذلك حجارة وفرم وشجر ودخول ثانيا فان تعلق الاضافات المقتضية بالقدرة على تحريك جسم ما ليس تعلق ما يلزمه فانه لو لم يكن حجارة أصلا في الامكان ولم يقع اضافة القدرة الى تحريكه أبداً اما ضر ذلك في كون القدرة على تحريك جسم ما بالقدرة لا تتغير بتغير أحوال اقدوره عليه من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية وذلك أن القدرة مستلزمة للاضافة الى امر كلي لزوماً اوليا اذا تيسر الى الجزئيات المندرجة تحت تلك الكلي لزوماً ثانياً غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي الاول والكلي الاول الذي يتعلق به القدرة لا يمكن ان يتغير فلهذا لا يتغير القدرة به وأما الجزئيات فقد تتغير وتتغيرها يتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها الى ما يتغير بتغير المضاف اليه مثل العلم فانه صفة متقدرة في العالم الموصوف بها بل هي اضافة الى المعلوم تتغير بتغير المعلوم فان العلم بان زيد ليس بوجود ثم يحدث زيد يصير العلم بان زيد امر وجود فتغير الاضافة والعلم المضاف معافان العلم بشئ ما يختص الاضافة به حتى ان العلم المضاف الى معنى كل لم كيف ذلك بان يكون علما بجزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة مستأنفة لنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة متحققةها ليس مثل القدرة التي هي هيئة واحدة لها اضافات شتى واما ان لا تكون متقدرة في الموصوف بل مقتضية لاضافته الى غيره مثل كون الشئ عينا وشما لافانه اضافة محضة بخلاف القدرة والعلم فانه هيئة متقدرة في الموصوف بها اضافة لازمة أولا حقيقة فالموصوف بها ذو هيئة مضافة لا ذو اضافة محضة اذا عرفت هذا فلتراجع الى تقريره في المتن فنقول صفات الباري تعالى وتقدس تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم بالقدرة والارادة فان هذه التعلقات اضافات صفات محضة لا وجود لها في الاعيان وهذه الاضافات متغيرة متبدلة وان امور حقيقية كنفوس العلم والقدرة والارادة وهي قدعية لا تتغير ولا تنقلب خلافا للكرامية فانهم جوزوا تغيير صفاته لاجوه الاول ان تغيير صفاته يوجب انفعال ذاته وذلك لان مقتضى لصفاته ذاته وتغير الموجب دال على تغيير موجب فانه يمنع أن يكون الموجب للشيء باقية او الشئ من متغيرا الثاني ان كل ما يتصف به الباري تعالى فهو صفة كمال لا متنازع انصافه تعالى بصفته النقص بانفاق العقلاء فلو خال الاعن صفة الكمال يكون ناقصا وهو محال الثالث لو صح انصافه تعالى بمحدث لصح انصافه تعالى به أزلا لانه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضا فتكون الذات قابلة لتلك القابلية فان انتهت الى قابلية أخرى لازمة فهو المطلوب وان لم ينته الى قابلية لازمة لزم الدور أو التسلل وهما محالان فلا بد وان يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة واذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة فلا تنقل تلك القابلية عن الذات فصح انصافه تعالى بالصفة المحدثة أزلا وصحة انصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لان انصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات والصفة والنسبة متوقفة على وجود المنتسب بين فصح انصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة فان صحة الموقوف متوقفة على صحة وجود الموقوف عليه فيصح وجود الحادث في الازل وهو محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحادث عبارة عن ثبوت الاولية والجمع بينهما محال فثبت ان كل أزلي لا يتصف بالحادث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحادث لا يكون أزليا فلو كان الله متصفا بالحادث لم يكن أزليا لكنه أزلي فلا يتصف بالحادث وهو المطلوب والدليل على هذا انهم بدون

العرض لكس التقيض فانه اذا ثبت أن الازلي لا ينصف بالحادث ثبت أن الله تعالى لا ينصف بالحادث لأن الله تعالى أزلي وكل أزلي لا ينصف بالحادث فانه تعالى لا ينصف بالحادث فيل صحة انصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسه ها ولا يلزم من ثبوت احدها ثبوت الاخرى فان معنى صحة انصاف الذات بالصفة أن لا ان هذه الصفة لو كانت في نفسه هاهممكنه لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسه صحيحة وأجيب بانه لا نزاع في أن صحة الانصاف غير صحة وجود الصفة لكن صحة الانصاف ممتوقة على صحة وجودها لان صحة الانصاف متوقفة على تحققها ونحوه ممتوقة على صحة وجودها واقابل أن يقول صحة الانصاف بها غير متوقفة على صحة وجودها فان صحة صدور المقدور عن القادر لا تتوقف الا على صحة وجوده مقدوره لذاته فان امتنع وجوده مقدوره لعائق أو فوات شرط لم يضر ذلك في صحة الصدور منه الرابع المقتضى للصفة الحادثة ان كان ذاته تعالى أو شيئاً من لوازم ذاته لازم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح لان نسبة الذات ولوازمه الى حدوث الحادث في ذلك الوقت أو قبله على السواء فكما جاز حدوثه في ذلك الوقت جاز حدوثه قبله فحدثه في ذلك الوقت ترجيح لأحد الجائزين بلا مرجح وان كان المقتضى للصفة الحادثة وصفاً آخر محدثاً فنقتضى ذلك الوصف الحادث ويلزم التسلسل وان كان المقتضى للصفة الحادثة شيئاً غير ذاته تعالى وغير شيء من لوازمه وغير وصف آخر محدث كان الواجب مقتضى صفته الحادثة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال والمصنف اعترض على كل واحد من الوجوه الاربعة اما على الاول فبان يقال انه تعالى لا يفعل عن غيره ولكن لا يلزم من عدم انفعاله عن الغير أن لا يجوز تغير صفاته فانه يجوز أن يقتضى ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى فلا يفعل عن غيره بل يفعل عن ذاته فان المقتضى لحدوث صفة بعد انقراض الاخرى ذاته وامتناع الانفعال من ذاته على هذا الوجه ممنوع وأما على الثاني فبان يقال قولكم كل ما يصح انصافه به فهو صفة كمال مسلم ويمنع أنه لو خلا عنها كان ناقصاً فانه انما يكون الخلو عنها نقصاً اذا لم يكن للصفة الزائلة خاف وأما اذا كان لها خاف فلا يلزم نقص فانه يجوز أن تقتضى ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مختصة بوقت وحال تتعلق الارادة بها في ذلك الوقت والحال وخالف لما زال فيكون اكسالمطر داً ومخفوطاً في ضمن تلك الصفات المتعاقبة لا يقال ان كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة يجب أن تكون صفة كمال فتعذر وال الصفة السابقة يلزم النقص لخلوه عن صفة اكسالم لا نأقول يجوز أن يكون كون الصفة صفة كمال مشروطاً ببعض وذلك الوقت الذي اختص بها فلا يلزم أن يكون خلوات ذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها انقضاء والحاصل أن كل واحدة من الصفات المتعاقبة انما هي كمال عند وقتها المختص بها ولا يكون كمالاً عند انقضاء وقتها بل اكسالم هو الصفة التي هي بعدها وهو متصف بها وأما على الثالث فبان يقال الملازمة ممنوعة فانا لا نسلم أنه لو صح انصافه بعد حدث ادع انصافه به أن لا فان امكان الانصاف بالصفة المحدثه لما توقف على امكان الصفة المحدثه لم يكن امكان الانصاف بها قبل امكان الصفة المحدثه ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه وامكان الصفة المحدثه لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة التي هي قبلها أو بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت وأما على الرابع فبان يقال المقتضى للصفة الحادثة الفاعل المختار ولزوم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح ممنوع لجواز أن يكون تعلق ارادة الله تعالى بوقت معين مرجحاً لاحتج الكرمية على جواز قيام الصفة الحادثة بذات الله تعالى بوجهين أحدهما أنه تعالى لم يكن فاعل الغالب ضرورة كون العالم محدثاً ثم صار فاعلاً له واقعا عليه صفة ثبوتية فهذا يقتضى قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله تعالى وثانيهما أن الصفات القديمة يصح قيامها بذاته تعالى لمطلق كونها صفات أو معاني لا لكونها قديمة وان التقدم لكونه عدمياً لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له في صحة انصاف الذات بالصفات القديمة فان صحة الانصاف أمر وحودي

والامر العدمي لا يكون جزأ من الامر المقتضي للامر الوجودي والحوادث تشارك الصفات القديمة في كونها صفات ومعاني فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى لمشاركته للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصفة انقيام وأجيب عن الاول بأن التعريف في الاضافة والتعلق لا في الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض للقدره بعد ان لم يكن عارضا وعن الثاني أن المصحح لقيام تلك الصفة القديمة حقائقها المخصوصة أولعل القدم شرط لصفة الانصاف والقدم وان كان عدمها يجوز ان يكون شرطاً لان العدمي يجزأ ان يكون شرطاً للامر الوجودي أولعل الحدوث مانع من صحة الانصاف والحق أنه لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالى والمعتمد فيه الاستدلال بامتناع التغير عليه لاستحالة انفعاله في ذاته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ﴿ قال ﴾ (الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى أجمع العفلاء على أنه سبحانه وتعالى غير موصوف بشئ من الالوان والطعوم والروائح ولا يلتذ بالذات الحسية فانها تابعة للمزاج وأما اللذة العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا من تصوري نفسه كما لا فرح به ولا شئ ان كماله أعظم الكمالات فلا بعد من أن يلتذ به) أقول المبحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى أجمع العفلاء على أنه سبحانه وتعالى غير موصوف بشئ من الالوان والطعوم والروائح والذات الحسية فان هذه الامور تابعة للمزاج انما هي كيفية حادثة عن تفاعل العناصر والله تعالى منزّه عن الجسمية والتركيب قال الامام والمعتمد في أنه تعالى غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع والاصحاب قالوا اللون جنس تحت أنواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال بالنسبة الى بعض صفة تفصان رأيا لهما لانهما لا يتوقف على تحقق شئ منها وادراكه كذلك لم يكن الحكم بشئ من البعض أولى من البقي فوجب أن لا يثبت شئ منها ثم قال ومما نل أن يقول ندعي أنه ليس البعض أولى من البعض في نفس الامر أم في عقول ودهن ذلك والاول لا بد فيه من الدليل فلم لا يجوز أن يكون ما به ذاته مستلزما لو نامعنا من سيران يعلم به ذلك الاستلزام والثاني سلم لئلا يلزم الادعاء علمنا بذلك المعين وأما عدمه في نفسه فلا ومما نل أن يقول النفس بالاجماع في العقول بدون حشد الضرورة والمعتمد في هذا الموضوع أنه لا يجوز أن يكون محلا لاعراض لا امتناع انفعال ذاته وقال أيضا اتفق الكل على استحالة الالم أما الذات العقلية فقد جوزها الحكماء والباطون يشكرونها واجتنبوا بان اللذة والالم من نوابع اعتدال المزاج ومما نل ذلك لا يعمل الا في الجسم وهو ضيف لانه يقال هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب لو احسد انتفاء السبب والمعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة رهي داعية الى انفعال الملتذ به وجب أن يكون موجدا للملتذ به قبل ان يوجد له لان الداعي الى إيجاد شيء قبل وجوده لا يمنع لئلا يحد من إيجاد شيء قبل إيجاد محال وان كانت حادثة كان محل الحوادث والحكماء قالوا ان كل من تصوري نفسه كما لا فرح به ومن تصوري نفسه نقصا فانما لم به ولا شئ ان كماله تعالى أعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلا بعد ان يلتذ به وان يستلزم ذلك أعظم الذات قال الامام والجواب انه باطل بالاجماع الامة والحق ان اللذة والالم اللذين من نوابع المزاج لا شئ في استحالتهما عليه تعالى وأما قول الامام ان كانت اللذة قديمة وهي داعية الى انفعال الملتذ به وجب أن يكون موجدا للملتذ به قبل ان يوجد له لان الداعي الى إيجاد شيء قبل ذلك موجود ولا مانع فانما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى نفسه ان يكون الملتذ به من فعله انما يصح اذا كان داعي الى إيجاد من بعد دامت الداعي الالدة أو كان داعي الى إيجاد أيضا قد عايناه غير كافي في إيجاد الالدة وجود الملتذ به اما اذا كان داع اللذة داعي الى إيجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور ولانه المذكور لا يخلو لالم اذ ليس اليه داع ولا يلزم هذا الخلف والحكماء لا يقولون علمه بكماله يوجب اللذة فانه ليس يصح لاقتضائه أن يكون علمه فاعل اللذة وذاته قابله او هم لا يقولون به بل يقولون ان اللذة في حقه تعالى هو عين علمه بكماله وتقدير الالم بالفرح اللذين يوجبهما العلم بالكمال وانتفاءه في حقه تعالى ليس يفيد لانه منزّه عن الانفعال والتمسك بالاجماع الامة يفيد في عدم العلم بالكمال

اطلاق لفظي للذات والالم عليه تعالى لان كل صفة لا يقارن بها الاذن الشرعي لا بوصف به الله تعالى أما في
المعنى الذي ادعاه الحكماء فالاجماع غير حاصل وفي الالم عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك منافي
ولامنافي له تعالى ﴿ قال ﴾ (الفصل الثالث في التوحيد) احتج الحكماء بان وجوب الوجود بنفس ذاته فلو
شارك فيه غيره امتنازعه بالتعين ويلزم التركيب والمتكاملون بانالو فرضنا الهين لاستتوت الممكنات
بالنسبة اليهما فلا يوجد شيء منها لاستحالة الترجيح بالمرجع وامتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد وأيضا
فان أراد أحدهما حركة جسم فان أمكن للأخر ارادة سكونه فليفرض وجوده ثم اذا ما أن يحصل مرادهما
أو لا يحصل مراد كل واحد منهما أو كلاهما محال أو يحصل مراد أحدهما وحده فيلزم عجز الآخر
وان لم يمكن فيكون المانع ارادة الآخر فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الهاوي يجوز التمسك به بالدلائل انفية
لعدم توقفها عليه ﴿ أقول لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث في التوحيد احتج الحكماء
على انه ليس واجب الوجود الا واحدا بان وجوب الوجود بنفس ذات الله تعالى فلو شاركه في وجوب
الوجود غيره امتنازعه عن الغير بالتعين ويلزم التركيب فيكون ممكنا هذا خلف قيل فيه نظر لان الامتياز
بالتعين لا يوجب التركيب في الماهية أوجب بانه ما ادعى المصنف بان الامتياز بالتعين يوجب التركيب
في الماهية بل ادعى التركيب مطلقا وهو كذلك لانه لو شاركه غيره في وجوب الوجود وجوب الوجود
نفس ذاته وبلايه وأن يمتاز بتعين زائد على نفس وجوب الوجود بالضرورة وحينئذ يكون واجب الوجود
المعين فيه أمران وجوب الوجود الذي هو نفس ذاته والتعين الذي هو زائد عليه ولا يجوز أن يكون علة
التعين ذاته ولا لازم ذاته والالم بتحقيق اثنيية فيكون تعينه لامر غير ذاته وغير لازم ذاته فيكون ممكنا
هذا خلف قال الامام في بيان التوحيد على طريقة الحكماء الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين
والا لكان مغاير الماهية يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك
ومانه الامتياز فان لم يكن بين الجزأين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة هذا خلف وان كان
بينهما ملازمة فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف وان كان الوجوب
مستلزمًا للهوية فكل واجب هو وفليس هو لا يمكن واجبا فليل عليه هذا بناء على كون الوجوب
وصفاً ثبوته وباطل والا لكان امداداً خلف الماهية أو خارجاً عنها أو كلاهما باطل على ما تقدم ولانه لو
كان ثبوتهما لكان مساوياً في الثبوت لساير الماهيات ومخالفاتها في الخصوصية فوجوده غير ماهيته
فانصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان
ممكنا لذاته فالواجب لذاته أولى بان يكون ممكنا لذاته هذا خلف وأيضا فهو بناء على كون التعيين وصفاً
ثبوتهما اذاً هو باطل وأيضا فهو معارض بار واجب الوجود مساو للممكن في الموجودية ومخالف له في
الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران فاما أن لا يكون بينهما ملازمة وهو محال ولا يصح انفكاك كل
واحد منهما عن الآخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكلما كان كذلك انفكاك أن يكون
واجبا لذاته أو يكون بينهما ملازمة ويمتنع أن يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر ضرورة امتناع
الدور ويمتنع أن يكون الوجود مستلزما للوجوب والافضل موجود واجب هذا خلف ولا جواب عنه الا
قوانا لوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون
الوجوب بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط قال صاحب تلخيص المصالح ان لزوم التركيب
من تقدير كون الوجوب مشتركا بين الاثنين كان من الواجب أن يقتصر على ذلك لانه قد تبين ان كل
مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف وفيه
نظر لان الخلاف انما يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب أما اذا كانت هويته مستلزمة لوجوبه
وكان وجوبه محتاجا الى هويته لا يلزم كون الهوية معلولة للغير بل يلزم كون الهوية غير واجبة بانفرادها
انما تكون واجبة بصفة يقتضيهما اذا تم اولو قال في الاول الوجوب صفة هي غير واجبة بدون الموصوف

بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده والاضطرار عليه بكون الوجوب غير ثبوتي باطل على مذهبه فانه
 يقيض الالزام وجود المحمول عليه العدم فالوجود يكون محجولا عليه قوله وان لم يكن الوجوب واجبا
 لكان ممكنا فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكنا عادة لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارضة بكون
 الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد بينا ان اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطئ والمهرب الذي
 هرب اليه أخيرا أن الوجوب بالذات مقول على الوجود بين الاشتراك لا يغطي لا ينجيه من هذه الحيرة
 فانه من غاية التحير لا يدرى الى أى شئ يتأدى كلامه ولا يبالى بالتناقض والتزام ما لا يختصه من حيرته
 وكان من الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل أن يكون محجولا على الاثنين لانه
 اما أن يكون ذاتيا لهما أو عرضيا لهما أو ذاتيا لاحدهما أو عرضيا للآخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية
 التي بهما تميز كل واحد من الآخر لا يكون داخل في الوجوب الذي هو المعنى المشترك والافلا امتياز
 فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث
 هو موجود متميز عن الآخر وان كان في أحدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما أو لا أحدهما فعرضه
 في ذاته لا يكون واجبا لا يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لانا قد بينا أن المعنى المشترك لا يوجد
 في الخارج من حيث هو مشترك من غير مخصوص بربل اشتراكه فان قيل المخصص سلبى وكل واحد منهما
 مختص بانه ليس هو الآخر قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وجبته لكون كل واحد هو
 بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه اكفاية وجه آخر يدل على نفي الشريك ان الوجود الخاص المتصف
 بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقي لانه لو كان مشتركا بين اثنين فان كان تمام
 حقيقة ما تكون الخصوصية التي يمتاز بها كل واحد منهما من الآخر خارجة عن حقيقةهما المشتركة
 مضافة اليهما فان كانت كل في واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو موجود متميز عن الآخر
 ممكنا فلا يكون كل واحد منهما واجبا أو أيضا لا تكون خصوصية أحدهما لازمة للحقيقة من حيث هي
 هي بالضرورة والالزام منع التحقق بدونها فينفقر ماله تلك الخصوصية في تلك الخصوصية الى غيره فلا
 يكون واجبا أيضا لو كانت علة الخصوصية الذات من حيث هي لم يوجد منها الا واحد ولما كان مختصا
 قبل تلك الخصوصية لان العلة يجب أن تتخصص وتعين قبل المعلول فيكون لها خصوصية أخرى ويلزم
 الدور والتسلسل أو افتقار أحدهما في الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان كانت علة الخصوصية
 الغير يلزم الامكان وان كان داخل في حقيقةهما يلزم أن يكون كل واحد منهما كإمامية الاشتراك
 ومما به الامتياز وهو محال وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما واجبا
 الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج الى معروضه فهو ممكن فلا
 يكون الواجب واجبا هذا خاف وأيضا يلزم أن يكون لكل واحد منهما ماهية ووجود عارص لهما فلم
 يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود وماهية وجه آخر في بيان التوجب على
 طريقة الحكماء مسبق بنظر بر مقدمتين أحدهما أن الشئ قد يختلفان بالاعتبار كالعقل والمعتول
 اذا كان العقل بعقل ذاته وقد يختلفان بالاعيان والمختلفان بالاعيان قد يتفقان في أمر عارض كهذا
 الجوهر وهذا العرض في الوجود وقد يتفقان في أمر مقوم لهما كزيد وعمر وفي الانسانية والمختلفان
 في الاعيان المنفقتان في أمر مقوم لهما مشتملان بالضرورة على أمرين قد اجتماعيه أحدهما ما يختلفان
 فيه والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما مامع امتناع انفكاك من أحدا الجانبين وهو اللزوم أو مع جواز
 الانفكاك وهو العدم والضرورة لا يتخلو اما أن يكون ما يتفقان فيه لازما لما يختلفان به فيكون
 للمختلفين لازم واحد وهذا غير منكر كالحبوان اللازم للناطق والاعجم واما أن يكون ما يختلفان به لازما
 لما يتفقان فيه فيكون الشئ الواحد يلزمه مختلفان متقابلان وهذا منكر فانه يتمنع أن يكون الحبوان
 ناطقا وأنجم مع الاستحالة المتقابل بين لازمي الشئ الواحد لاستلزام التقابل الثنائي بين اللازم والمزوم

واما العرض فاما ان يكون ما يتفقان فيه عارضا للما يختلفان به وهذا ايضا غير منكر كالموجود العارض
 لهذا الجوهر وهذا العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما
 من حيث هما موجودان وعارض لاثباتهما المختلفين بالكلية واما ان يكون ما يختلفان به عارضا للما
 يتفقان فيه وهذا ايضا غير منكر كالانسانية المعروضة لهذا وذلك عند اطلاق هذا الانسان وذلك
 الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا فيه من الشخصية وثانيهما ان
 ماهية الشيء قد يجوز ان تكون سببا لصفة من صفاته كالاثنية التي هي سبب زوجيتها وان صفة الشيء
 قد تكون سببا لصفة أخرى له مثل الفصل للخاصة كالناطقية للمتعينية ومثل الخاصة للخاصة
 كالمتعينية للخاصة ومثل العارض للعرض كالمولود للمرئي ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي
 الوجود للشيء اغماهي بسبب الماهية التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة أخرى لان السبب متقدم
 في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود فان سائر الصفات اغماهي بسبب الماهية والماهية توجب
 بسبب الوجود ولذلك جاز ان تكون الماهية سببا لسائر الصفات وان يكون بعضها سببا لبعض ولا يجوز ان
 يكون شيء منها سببا للوجود اذا عرفت ذلك فنفذ ان واجب الوجود موجود وانه موجود لا موجود
 الممكن وانه اغماهي يكون موجود للشيء اذا كان متعينا لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما
 لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجودا غيره ثم ان واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه
 واجب الوجود أي بعينه عين كونه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وهذا هو المطلوب وان لم يكن
 تعينه لذلك أي لانه واجب الوجود أي ان لم يكن تعينه ذلك عين كونه واجب الوجود بل تعينه لامر
 آخر أي تعينه غير كونه واجب الوجود فهو معلول الغير لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان
 الوجود الواجب لازما للماهية غيره أو لازما لصفة غيره لان التعيين اذا كان غير واجب الوجود يكون
 ماهية أو صفة ماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما لتعينه كون الوجود الواجب
 لازما للماهية غيره أو لازما لصفة غيره وهو محال لانه حينئذ يلزم أن يكون الوجود بسبب ماهية غيره أو
 بسبب صفة أخرى اها لان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان الملزوم أجزء منه أو معلولا مساويا
 لللازم أو لحز منه أو كانا معلولين على واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين يمتنع أن
 يكون علته للتعين لان العلة يجب أن يتعين قبل المعلول ويمتنع أن يتعين الوجود الواجب قبل تعينه
 وعلى التقديرين الآخر وهو أن يكون الملزوم علة لللازم أو جزأ من علمته أو يكون الملزوم واللازم
 معلولين على واحدة يلزم أن يكون واجب الوجود معلولا وهو محال وان كان واجب الوجود عارضا لتعينه
 فهو أولى بان يكون معلولا ايضا لان العارض للشيء مقتضى ذلك الشيء والمقتضى ان الغير معلول ولانه
 اذا كان واجب الوجود عارضا للتعين لا يكون علة لتعينه والا لكان لازما له فيكون تعينه لغيره
 فيمتنع الا فتقار فيكون أولى بان يكون معلولا وان كان التعين لازما الواجب الوجود فهو معلول
 ايضا لانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود علة لتعينه لان العلة يجب أن تتعين قبل المعلول ويمتنع أن
 يتعين الوجود الواجب قبل تعينه فيكون واجب الوجود المتعين معلولا وان كان التعين عارضا للوجود
 الواجب فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون الوجود الواجب علة لتعينه والا يلزم تقدمه على تعينه
 بالتعين ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول بالتعين ولا أن يكون التعين علة للمعروض والا لكان لازما
 له لا عارضا فتعين أن يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره ثم التعين لا يمكن أن يكون عارضا للوجود
 الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذا كان عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وحينئذ اما ان
 تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض اها أو يكون بسبب تعين آخر خصصها
 أولا ثم عرض ال التعين بعد تخصصها فان كان الاول فتلك العلة علة لخاصة مالاذا يجب وجوده وهذا
 محال وان كان الثاني فالكلام في التعين السابق كالكلام في التعين المعلول ولما ايل الاقسام الاربعة

الحاصلة من كون تعين واجب الوجود غير كونه واجب الوجود تعين كون تعين واجب الوجود عين كونه واجب الوجود فيكون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب واحتج المشككون على نفي الالهين بوجهين أحدهما أنه لو فرض الهان لاستوت الممكنات بالنسبة إليهما أي يكون جميع الممكنات مقدورة بالنسبة إلى كل واحد منهما لأن علة المقدورية لا يمكن أن الامتناع والوجوب بحيلان المقدورين والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لكل واحد منهما فيكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات فلا يوجب جدشي من الممكنات لأنه ان وجد شيء من الممكنات فاما أن لا يكون واحدا منهما مؤثرا فيه أو يكون أحدهما مؤثرا فيه دون الآخر فيلزم الترجيح بلامرجع أما على تقدير أن لا يكون واحدا منهما مؤثرا فظاهر لأنه حينئذ يلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلامرجع وأما على تقدير أن يكون المؤثر أحدهما فقط فلا نه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته إلى كل منهما على السواء فوقوعه بأحدهما دون الآخر يكون ترجيحا بلامرجع ثبت أنه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير أن لا يكون واحدا منهما مؤثرا فيه أو يكون أحدهما مؤثرا فيه دون الآخر لزم الترجيح بلامرجع واللازم باطل لاستحالة الترجيح بلامرجع فلا يوجب جدشي من الممكنات وإن كان كل واحد منهما مؤثرا فيه يلزم اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد بالنسبة فلا يوجب جدشي منهما ثبت أنه لو فرض الهان لا يوجد شيء من الممكنات واللازم باطل فالملزم ومثله فالأول واحد وهو المطلوب الثاني أن لو فرضنا الهين فإن أراد أحدهما حركة جسم فإن أمكن للآخر أن يفسد كونه فلفرض ذلك فإن ما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال والالكان مستعلا لا يمكننا حينئذ إما أن يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا وساكننا وهو محال أولا يحصل مراد كل واحد منهما فيكون الجسم الواحد لا متحركا ولا ساكنا وهو محال أو يحصل مراد أحدهما وحده فيلزم عجز الآخر فيعجزه أن كان أزليا يكون محالا لأن العجز انما يعقل عما يصح وجوده في الأزل وجود الخلق في الأزل محال فالعجز عنه أزلا محال وإن كان حادثا فهو أيضا محال لأن هذا انما يعقل لو كان قادرا في الأزل ثم زال قدرته وذلك يستدعي زوال القديم وهو محال وإن لم يكن للآخر إرادة سكونه فيكون المانع إرادة الآخر فيلزم عجزه والعجز لا يكون الهام إذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدرات والقادر يصع منه فعل مقدوره حينئذ يصح من هذا فعل الحركة تولا الآخر من الآخر فعل السكون تولا هذا فالحال يقصده أحدهما إلى الفعل لا يتعذر على الآخر القصد إلى ضده لكن ليس تقدم أحدهما على الآخر أولى من العكس فإذا استحيل أن يصير قصده أحدهما مانعا للآخر من القصد ويجوز التسليم في إثبات التوحيد بالدلائل النقلية لأن صحة الدلائل النقلية غير متوقفة على أن الاله واحد **قال** ((الباب الثاني في صفاته تعالى وفيه فصلان الفصل الأول في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله وفيه مباحث الأول في القدرة اتفق المشككون على أنه تعالى قادر لأنه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث لزم قدم العالم وإن توقف فاما أن يتوقف على وجوده فيلزم اجتماع حوادث متساوية لانهاية لها هو محال أو على ارتفاعه فيلزم حوادث متعاقبة لا أول لها وهو أيضا محال لأن جملة ما حدث إلى زمان الطسوفان إذا طبع بوقوعه مضى إلى يومنا فإن لم يكن في الثاني ما لا يكون بازائه في الأول شيء سارى الزائد الناقص وإن كان انقطع الأول وإنشائي غمنا زاد عليه بقدر متناه فيكون متناهيا قيل تخلف عنه العالم لا امتناع وجوده أزلا قلنا وجوده ساكنا من الموجب لم يكن ممنوعا سلمناه لكن كان من الممكن أن يتقدم وجوده قبل الجملتان غير موجودتين فلا نوصفان بالزيادة والنقصان وفوق بالزمان قيل لم لا يجوز أن يكون موجودا في العالم وسطا مختارا قلنا لأن كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر إلى مؤثر وكل مفتقر محدث لأن تأثير المؤثر فيه بالاجداد لا يجوز أن يكون حالة لبقاء الاستحالة إيجاد الموجود في إمان أن يكون حال الحدوث أو حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الآخر **أقول** قد فرغ من الباب الأول شرع في الباب الثاني في صفاته أي التجوئية وذكر

فيه فصلين الاول في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله الثاني في سائر الصفات الفصل الاول فيه أربعة
مباحث الاول في القدرة الثانية في أنه تعالى عام الثالث في الحياة الرابع في الارادة المبحث الاول في القدرة
ذهب جميع المسلمين الى أن تأثيره تعالى في إيجاد العالم بالقدرة والاحتياط على معنى أنه يصح منه جعل العالم
وتركه وذهب الفلاسفة الى أن تأثيره في وجود العالم بالاجتناب على معنى أن العام لازم لذاته كتأثير
النفس بالاضافة فانه لازم لذاته واثبات القادرية مبنى على حدوث العالم وإبطال حوادث لا أول لها
والقادر هو الذي يصح أن يصدر منه الفعل وان لا يصدر عنه هذه الصفة هي القدرة وانما يبرج أحده
الطرفين على الآخر بانصاف وجود الارادة أو عدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك وانما
الخلاف في أن الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما أو لا يمكن بل انما
يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى أنه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما واقله قسم بالزيادة العلم
والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكموا ببقاء عدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل
معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو ارادة
جازمة لا يدعو الا الى معدوم والعلم به يهيئ والحجة على أنه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه يتأني
كون تأثيره في العالم بالاجتناب والاول ثابت لما ثبت أن العالم حادث فالتأني الثاني ببيان المنافاة أنه تعالى
لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره في وجود العالم على شرط حادث لزم قدم العالم سواء توقف وجوده
عنه على شرط قديم أو لم يتوقف على شرط أصلا ضرورة امتناع تخلف الاثر عن المؤثر الام وان توقف
تأثيره في وجود العالم على شرط حادث فاما أن يتوقف على وجود شرط حادث أو على ارتفاعه فان توقف
تأثيره في وجود العالم على وجود شرط حادث فينقل الكلام اليه ويلزم اجتماع حوادث متعاقبة
لانها ياتى لها وهو محال وان توقف تأثيره في وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث متعاقبة
منقضية لا الى أول وهو محال أيضا لان جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان اذا طبق بما
مضى من الحوادث الى يومنا فان لم يكن في الثاني أي فيما مضى الى يومنا ما لا يكون من الحوادث بازائه في
الاول أي في جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شيء من الحوادث سوى الزائد أي
الثاني الناقص أي الاول فان الثاني زائد على الاول بمقدار ما مضى من الطوفان الى يومنا فيكون الشكل
مساويا بالجزء وان كان في الثاني ما لا يكون بازائه في الاول شيء انقطع الاول فيلزم تناهيه
والثاني زائد على الاول بمقدار متناه فيكون الثاني أيضا متناهيا لان الزائد على المنتهى بمقدار متناه
متناه فان قيل لا نسلم ان الباري تعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث لزم قدم العالم
قوله لا امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا لا نسلم فان تخلف الاثر عن المؤثر انما يمنع اذا كان الاثر محتملا
وهو من نوع فان وجود العالم في الازل محتمل لما بينا انه لو وجد العالم في الازل لكان اما محتملا أو ساقطا وكل
منهما محال فوجوده في الازل محال فتخلف الاثر عن المؤثر لا امتناع وجوده ألا فان صحة صدور الاثر عن
المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر امكان الاثر ايجابا بالانسلم ان وجود العالم في الازل محتمل فان وجوده
ساكن في الازل من الموجب لم يكن محتملا بل وقوع العالم بالقدرة واختيار في الازل محتمل - لما امتناع
وجود العالم في الازل لكن كان من الممكن أن يتقدم وجوده على ما وجد بمقدار يوم فانه لو وجد قبل أن
يوجد بمقدار يوم لم يصر بذلك أزليا فانه كان يجب أن يوجد قبل أن يوجد لوجود المؤثر التام وانتفاء المسامحة
بل لا نسلم انه اذا كان الباري موجبا وتوقف تأثيره على انتفاء وجوده كان يكون محالا لقوله لا يلزم منه
حوادث متعاقبة لا الى أول قلنا مسمي لزمها قوله وهو محال مسموع فانه لان جملة ما حدث الى قوله
متناه قلنا ان هذا الدليل اعلم ان لو كان الجملتان موصوفتين بل زيادة والنقصان وهو مسموع فان
الجملتين غير موجودتين لان احدهما توقيدي على سبيل التعاقب والتعاقب على فلا يجوز ان يكونا بالزيادة والنقصان
فان الزيادة والنقصان من أوصاف الموجودات لا المعدومات وتوقف قولهم الجملتان غير موجودتين فلا

يوسفان بالزيادة والنقصان أو الزيادة والنقصان بالزمان فإن أجزاءه غير مجتمعة في الوجود لكونه غير
 قار الذات مع أنه يوسف بالزيادة والنقصان إذ يصح أن يقال زمان دورة تامة لفلك زحل أزيد من زمان
 دورة تامة لفلك المشتري و زمان دورة تامة لفلك القمر أنقص من زمان دورة تامة لفلك الشمس وللقائل
 أن يقول ببيان امتناع حوادث متعاقبة لا إلى أول متوقف على تطبيق الجملة بين وتطبيق الجملة بين
 محال لا لأن الجملة بين لا يوسف فان بالزيادة والنقصان بل لأن الجملة من حيث هي غير موجودة فان
 الموجود أبدأ جزء من أجزاءها فلا ينصـور التطبيق في أجزاءها أصلاً فان قيل ماذا كثرتم من الجملة
 لا يقتضي إلا أن يكون المؤثر في العالم والقادر ولم يقتض أن يكون واجب الوجود هو القادر لم لا يجوز أن
 يكون موجود العالم وسطاً مختاراً بان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الإيجاب موجوداً قديماً ليس
 بجهيم ولا جسماني قادر مختاراً وذلك انقادر المختار هو الذي أوجد العالم بالقدر والاختيار قلنا ممنوع
 لأن كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر إلى مؤثر وكل مفتقر إلى مؤثر محدث لأن تأثير المؤثر فيه
 بالإيجاب لا يجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة إيجاد الموجود فبقى أن يكون تأثير المؤثر فيه إما حال
 الحدوث أو حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الأثر وإذا كان الوسط حاداً لا يمكن أن يكون أثراً
 للموجب القديم لا بتوسط حوادث متعاقبة لا إلى أول وهو محال ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون
 تأثير الموجود في ذلك الوسط حال الوجود قوله لاستحالة إيجاد الموجود قلنا لا نسلم أنه يلزم إيجاد الموجود
 وإنما يلزم ذلك لو كان تأثيره حال الوجود في الأثر الموجود وليس كذلك بل تأثير المؤثر حال الوجود في الأثر
 لا من حيث هو وجود ولا من حيث هو معدوم بل في الماهية من حيث هي بان يوجد ها فان قيل فعلى
 هذا يلزم الوساطة بين الوجود والعدم وهو محال أوجب بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود والعدم
 حتى يلزم الوساطة لكن الماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة أو معدومة وان
 كانت لا تخلو عن أحدهما وتأثيره حال الوجود في الماهية من حيث هي بار يحققها أي يوجد ها لان
 يحقق وجودها فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن الوجود والعدم فتأثير المؤثر لا يخلو عن أحدهما
 الحالتين فيلزم المحذور أوجب بان المراد بحال الوجود زمان وجود الأثر وأن وجوده ولا محذور في
 أن يؤثر المؤثر في الأثر زمان وجود الأثر وأن وجوده لان الأثر لا يتأخر عن المؤثر بالزمان بل هما في الزمان
 معاً لكن الأثر بالذات متأخر عن المؤثر فتأثير المؤثر في الأثر الذي هو بالذات متأخر عن المؤثر وبالزمان
 معه فلم يحصل للأثر حالة غير حال الوجود والعدم ولا يلزم من تأثير المؤثر فيه حال الوجود إيجاد الموجود
 لان الوجود وان كان مع المؤثر بالزمان فهو بالذات متأخراً أيضاً التسلسل في حوادث متعاقبة متسلسلة
 لا إلى أول غير ممتنع ﴿ قال ﴾ احتج المخالف بوجوه الأول أن المؤثر في العالم ان يستجمع الشرائط
 وجب الأثر والا لكان فعله تارة وترتبه أخرى ترجحاً بالمرجح وان لم يستجمع امتنع وأوجب بان
 القادر يرجح أحد مفسدوريه على الآخر بالمرجح كما كان الجائع يختار أحد الغيفتين المتماثلتين من
 كل الوجوه والهارب من السبع يملك أحد السيلمين بالمرجح وليس ذلك كحدوث الحادث بلا سبب
 أصلاً فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما وبان المؤثر يستجمع له شرائط أمكنة وجود الفعل متوقف
 على تعلق الإرادة به الثاني ان اقتدار القادر نسبة فيتموقف على تميز المقدور في نفسه المتوقف على
 نبوته فيلزم الدور ونوقض بالإيجاب ثم أوجب بأن التميز في علم القادر لا في الخارج الثابت أن المقدور لا
 يخلو من وجود أو عدم والحاصل واجب والمقابل له ممتنع فانتفى الممكنة وأوجب بان الممكنة حاصلة في
 الحال من الإيجاد في الاستقبال أو حاصلة في الحال بالنظر إلى ذاته مع عدم الانتفاء إلى ما هو عليه الرابع
 الترتيب في محض وعدم مستمر لا يكون مقدوراً وفعلاً وأوجب بان القادر هو الذي يصح منه أن يفعل
 وأن لا يفعل لا أن يفعل الترتيب أقول احتج المخالف أي القائل بان الواجب تعالى موجب بالذات

لا قادر بوجوه أربعة لاول ان المؤثر في وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية من الشروط
وجوديا كان أو عدميا واجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشروط لمكان فعله تارة
وزركه أخرى ترجحا بلا مرجح واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أنه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر
والمستجمع للشروط يكون ممكنا لا لا وجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع للشروط واذا كان ممكنا
يكون فعله تارة وزركه أخرى ترجحا بلا مرجح وان لم يستجمع المؤثر للشروط المفترضة في المؤثرية امتنع
منه وجود الاثر لا امتناع وجود المشروط عند عدم الشرط وأجيب أولا بان المؤثر المستجمع للشروط
المعتبرة في المؤثرية لا يجب أن يكون تارة مصدرا للآخر وتارة لا يكون من غير تغيير حال البتة في
الحالتين فلا يمنع الترتيب عند قوله لا كان فعله تارة وزركه أخرى ترجحا بلا مرجح وهو محال فكذا
لا نسلم استحالة ذلك فان القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير ترجح أحدهما على الآخر
كما ان الجائع يختار أحد الغنيين المتساويين من كل الوجوه من غير ترجح أحدهما على الآخر وكذلك
الهارب من السبع أو العدو يسلك أحد السبلين المتساويين بلا مرجح قوله وليس ذلك اشارة الى
جواب اعتراض تقرير الاعتراض ان تحوير ترجح أحد الامرين المتساويين بلا مرجح يقضى الى تحوير
حدوث الحادث بلا سبب فيسبب باب اثبات الصانع تقرير الجواب ان ترجح القادر أحد مقدوريه
المتساويين بلا مرجح ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما فاننا نعلم ببديهة
العقل امتناع حدوث الحادث بلا سبب بخلاف ترجح القادر أحد مقدوريه بلا مرجح فان بديهة العقل
شاهدة بجواز ذلك وقد نتحقق وقوعه والحق ان ترجح أحد الامرين المتساويين بلا مرجح محال سواء كان
في حدوث الحادث أو في أحد مقدوري القادر وتخصيص أحدهما بالحوار والآخر بالامتناع ترجح
بلا مرجح والاختاره والذي يكون فعله تبعاً لارادة وداعية والداعي يكفي في الترجيح والجانح والهارب
لم يختار كل منهما أحد المتساويين من غير ترجح بل غايته ان الترجيح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضي عدم
الوقوع وأجيب ثانية بان المؤثر استجمع الشروط الممكنة فلا يمنع العقل عنه وجود الفعل متوقف
على تعالى الارادة فلا يلزم ترجح بلا مرجح فانه لما تعاقب الارادة به حدث على سبيل الوجوب والوجوب
بالقدرة والارادة لا يتناقض تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وهدا
فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وهدا
الثاني ان اقتدار القادر نسبة بين القادر والمقدور فيجب ان يتميز المقدور عن غيره لانه اذا امتاز
المنسوب عن غيره استحالة اختصاصه بتلك النسبة دون غيره وثبت ان المقدور يجب تميزه عن غيره
وكل متميز ثابت فاذا تعلق القدرة بالمقدور يتوقف على ثبوته في نفسه وثبت المقدور متوقف على
اقدرة عليه فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل بالايجاب صححنا يلزم
ان لا يكون المؤثر موجبا لان ايجاب المؤثر في الاثر نسبة بين الموجب والاثر فيجب ان يتميز الاثر عن
غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحالة اختصاصه بتلك النسبة دون غيره وثبت ان لاثر يجب
تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فاذا ايجاب يتوقف على ثبوت الاثر في نفسه وثبت الاثر في نفسه متوقف
على الايجاب فيلزم الدور ثم أجيب عنه بان تميز المقدور عن غيره انما هو في علم القادر لا في الخارج
وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج وثبوته في العلم غير متوقف على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج متوقف
على القدرة عليه فانه في الدور الثالث المقدور لا يتخلو عن وجوده وعدمه فلو كان المؤثر قاراً فتمكنه
بالضرورة حال حصول أحد الطرفين ضرورة امتناع المخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل لان
الحاصل من الطرفين سواء كان وجوداً أو عدماً راجباً واذا كان الحاصل من الطرفين راجباً كان
الطرف المقابل للحاصل متممناً فلا تكون الممكنة حال حصول أحد الطرفين متحققه لاستحالة الممكنة من
الواجب والممتنع وأجيب بان ما ذكرتم يقتضي نفى الممكنة حال حصول أحد الطرفين ونحن لا نقول

بالممكنة من الطرفين حال حصول أحدهما بل نقول الممكنة حاصلة في الحال من الإيجاد في الاستقبال
أو نقول الممكنة حاصلة في الحال بالنظر إلى ذات المقدور مع عدم الالتفات إلى ما هو عليه من وجود أو
عدم فإن المقدور من حيث ذاته من غير التفات إلى ما هو عليه من وجود أو عدم يمكن والممكنة حاصلة
بالنسبة إلى الممكن ومع ما عليه من الوجود أو العدم واجب أو ممتنع والممكنة غير حاصلة بالنسبة إلى
المقدور من حيث هو وجود أو معدوم فإنه من حيث هو موجود أو معدوم واجب أو ممتنع وكل منهما ما
غير مفقود ولا محالة الممكن من الواجب والممتنع فإن القادر ممكن من إيجاد ذات المقدور لا من
إيجاد ذات المقدور الموجود أو المعدوم فيل على الأول أن الممكنة الخاصة في الحال من الإيجاد في
الاستقبال محال لأن الحصول في الاستقبال محال لأن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال
في الحال وحصول الاستقبال في الحال محال فالحصول في الاستقبال محال لأن امتناع الشرط مستلزم
لامتناع الشرط فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورا فلا يمكن الممكنة في الحال من الإيجاد
في الاستقبال والجواب أنا لا نسلم أن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال بل شرط
الحصول في الاستقبال حصول الممكنة في الحال من الإيجاد في الاستقبال واجتماع الممكنة في الحال من
الفعل في الاستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال يمكن في الحال فإن حصول الممكنة في الحال مع حصول
الفعل في الاستقبال يمكن الاجتماع مع حصول الفعل في الحال ممتنع الاجتماع والمفروض جمع بين
الحصولين حصول الممكنة وحصول الفعل في الحال فيلزم المحال الرابع لو كان المؤثر قادرا ليكون الفعل
والترك مقدورين لأن القادر يجب أن يكون متفكرا من الفعل والترك واللازم باطل لأن الترك غير
مقدور لأنه نفى محض وعدم مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون مقدورا وفعلا واجب
بأن القادر هو الذي يصح منه أن يفعل ويصح منه أن لا يفعل لأن يفعل الترك فإن انتفاء الفعل غير
فعل المضد أي غير فعل الترك قال ﴿ فرع أنه تعالى قادر على كل الممكنات إذا لموجب للقدرة ذاته
ونبتها إلى الكل على السواء والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين الجميع وقالت الفلاسفة
أنه تعالى واحد والواحد لا يصدر عنه إلا واحد وقد سبق القول عليه وقال المنجمون مدبر هذا العالم هو
الأفلاك والكواكب لما نشاهد من أن تغيرات الأحوال مرتبطة على تغيرات أحوال الكواكب
وأجيب بأن الدوران لا يقطع بالعلمية تختلفها عنه في المضافين وبجزء العلوة وشرطها ولازمها وقالت الشوية
أنه لا يقدر على الشرب والالكان شربا أو التزم وقالت المجوس هو قادر عليه إلا أنه لا يفعله لحكمة ونسبوا
ما في العالم من الشرور إلى هرمن وأجيب بأنه مبني على الحسن والقيح العقليين وسبأني الكلام عليه ما وقال
النظام أنه تعالى لا يقدر على القبح لأنه يدل على الجهل أو الحاجة وجوابه أنه لا يقيح بالنسبة إليه وإن سلم
فالمانع حاصل لأن القدرة زائلة وقال البلخي أنه لا يقدر على مثل فعل العبد لأنه طاعة أو سفه أو عبث
وأجيب بأن هذه لا موار اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلى العباد وقال أبو علي وابنه أنه تعالى لا يقدر
على نفس مقدور العباد والوالو أرادوه وكرهه العباد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف وأجيب
بأن المكروه لا يقع إذا لم يتعلق به إرادة أخرى أقول لما ذكرناه تعالى قادر فرع عليه أنه قادر على كل
الممكنات مذهب أصحابنا أنه تعالى قادر على كل الممكنات خلافا للفرق سنشير إليهم وإلى تفصيل مذاهبهم
لأننا الموجب للقدرة ذاته ونبتها إلى كل الممكنات على السواء إذ لو اختصت قدرته ببعضه ببعض دون
البعض افتقر ذاته في كونه قادرا على البعض دون البعض إلى مخصص وهو محال والمصحح للمقدورية هو
الامكان المشترك بين جميع الممكنات لأن ما عدا الامكان مخصص في الوجوب والامتناع وهما يجعلان
المقدورية فيل يقال أن يقول أعرفت بالبدية أن المخصص محال ههنا أم بالدليل فإن قلت بالبدية
فقد كبرت وإن قلت بالدليل فإن الدليل غاية ما في الباب أن يقول نحن مانعون جواز ثبوت المخصص
أو امتناعه والحق أن يقال انتفاء كل الممكنات الموجودة إليه تعالى دليل على أنه قادر على الكل وقالت

الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا واحد وقد سبق القول عليه حجة وجوابا ولقائل ان يقول
اهم على وجه الالتزام انه تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق عندكم ففيه حشيتان فيجوز
ان يصدر عنه أكثر من واحد لا يقال الوجود المطلق اعتباري والامر الاعتباري لا يكون مؤثرا
لنا نقول الامر الاعتباري وان لم يجز أن يكون مؤثرا لكنه جاز أن يكون شرطا للتأثير المؤثر كما ذكرتم في
الصادر الاول فانكم جوزتم أن يكون الامكان والوجوب بالغير الملائمان من الامور الاعتبارية شرطا
للتأثير المؤثر واعتبارهما يصدر من الواحد الكثرة وقال المنجمون مدبر هذا العالم أي عالم العناصر
وهو ما تحت ذلك القمر هو الافلاك والكواكب وأوضاعها المناشاهد من ان تغيرات أحوال هذا العالم
مرتبطة بتغيرات أحوال الكواكب وأوضاعها وأجيب عنه بان غاية ما ذكرتم ان تغيرات أحوال
هذا العالم مرتبة على تغيرات أحوال الكواكب وأوضاعها وهو الدوران والدوران لا يقطع به اليه
المدار للدوران العلية عن الدوران في المضافين فان كلا من المضافين مرتب على الآخر وجودا
وعدا فليكون الدوران ثابتا بينهما مع ان أحدهما ليس بعلة للآخر وكذا الدوران ثابت بين جزء العلة
وشرطها ولازمها وبين المعلول والمشروط والمزوم اذا كان جزء العلة وشرطها ولازمها مساوية في
الوجود للمعلول والمشروط والمزوم مع ان جزء العلة وشرطها ولازمها ليست بعلة وقالت الثنوية
والجوسية انه تعالى لا يقدر على الشر والالساك شريرا وقال الامام فاعل الخير خير وفاعل الشر
شرير والفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيرا وشريرا وقال صاحب التلخيص بقولون ان فاعل الخير
يزدان وفاعل الشر هزمن ويعنون بهما ما كاشيما وانا والله تعالى منزه عن فعل الخير والشر والمساوية
يقولون ان فاعلهما النور والظلمة والديانة يذهبون الى مثل ذلك والجميع يقولون ان الخير هو الذي
يكون جميع أفعاله خيرا والشر هو الذي يكون جميع أفعاله شرا ومحال أن يكون الفاعل واحدا وأفعاله
كلها خيرا وشررا معا وقال الامام الجواب ان غنيتم بالخير والشرير موجد الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل
الواحد يستحيل أن يكون فاعلا لاهما وان غنيتم بغيره فبينوه قال صاحب التلخيص لم يتعرض الامام
لابطال ذلك بل جوز أن يكون فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان لذاتهما خيرا وشررا
بل بالاضافة الى غيرهما واذا أمكن أن يكون شيء واحدا بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا
أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحدا وهو معنى قول المصنف والتزم وقال النظام انه تعالى لا يقدر على
خلق فعل القبيح لان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور اما ان فعل القبيح محال فلانه يدل على جهل
الفاعل أو حاجته وهما محالان على الله تعالى والمؤدى الى المحال محال واما ان المحال غير مقدور فلا
المقدور هو الذي يصح ايجاده وذلك يستدعي صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود وجوابه انه لا قبح
بالنسبة الى الله تعالى وان سلم ان القبيح قبيح مطلقا ولكن المنافع من فعله متحقق لان القدرة رائلة لان
القبيح حينئذ يكون محالا لغيره والمحال غير ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور وممكنه مقدور لا ينشأ
كونه محالا لغيره وقال البخني انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد أي مقدوره لان مقدور العبد اما
طاعة أو سفسه أو عبث وذلك على الله محال وأجيب بان الفعل في نفسه حركة أو سكون وكونه طاعة
أو سفسه أو عبثا اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد فانها تعرض للفعل من حيث انه صادر عن
العبد والله تعالى قادر على مثل ذلك الفعل وقال أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم ان الله تعالى قادر على
مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شأنه ان يوجد عند توفيره وإعي
القادر وان يبق على العدم عند توفيره فلو كان نفس مقدور العبد مقدور الله تعالى فلما أراد الله
تعالى مقدور العبد وكرهه لعبد لم يرقعه لتحق اداي ولزم لا وقوعه لتحق الصارف وأجيب بان
المكره لا يقع عند وجود الصارف اذ لم يتعلق به ارادة أخرى تستقل والتحقيق انه يمكن كون المقدور
مشتركا بين القادرين اذا أخذ من حيث هو غير مضاف الى أحدهما أما بعد الاضافة الى أحدهما امتنع

الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل
البدل وهو المراد من كون مقدورا واحدهما مقدورا للآخر **قَالَ** ((الثاني انه تعالى عالم ويدل
عليه وجوه الاول انه مختار فيمتنع توجه قصده الى ما ليس بعلوم الثاني ان من تأمل أحوال المخلوقات
وتفكر تشرج الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة وحكمة
مبدءها وما يرى من عجائب أفعال الحيوانات فمن اقدار الله تعالى اياها والهامة لها الثالث ان ذاته
تعالى هو به مجردة حاضرة له فيكون عالمها اذ العلم حضور الماهية المجردة وهي مبدأ جميع الموجودات
والعالم بالمبدء اذ العالم بحدوده لان من علم ذاته علم كونه مبدأ غيره وذلك يتضمن العلم به فيكون عالما
بالجميع الرابع انه تعالى مجرد وكل مجرد يجب أن يعقل ذاته وسائر الموجودات لانه يصح أن يعقل وكل
ما يصح أن يعقل يمكن أن يعقل ذاته مع غيره فيكون حقيقة مقارنته له اذا تعقل يستدعي حضور
ماهية في العاقل وصحة المقارنة لا يشترط فيها كونه في العقل لانه مقارنتها للعقل واشئ لا يكون شرطا
في نفسه فيصح افتراض ماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة ولا معنى لتعقل الا ذلك وكل من
يعقل غيره أكنه ان يعقل كونه عاقلا وذلك يتضمن كونه عاقل لذاته وكل ما يصح للمجرد واجب
حصوله اذ القسوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود ومن جميع جهاته
والوجهان الاخيران معتد الحكيما وفيهما ما نظر **قَالَ** اقول المبحث الثاني في ان الله تعالى عالم ويدل عليه وجوه
اربعة الاول ان الله تعالى فاعل مختار لما امر وكل فاعل مختار فيمتنع توجه قصده الى ما ليس بعلوم فانه
تعالى بمنزلة توجه قصده الى ما ليس بعلوم فيكون مقدوره معلوما فيكون عالما الثاني ان أفعاله تعالى
محكمة متقنة لان من تأمل في أحوال في المخلوقات وتفكر في تشرج الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك
وحركاتها وأوضاعها علم بالضرورة وحكمة مبدءها قوله وما يرى من عجائب أفعال الحيوانات فمن اقدار
الله تعالى اياها والهامة لها اشارة الى جواب دخل تقرير الدخول احكام الفعل أي كونه ذات ترتيب لطيف
وتأليف عجيب لا يدل على حكمة موجدتها وان الحيوانات منها ما يرى من عجائب أفعاله وترتيبها اللطيف
وتأليفها الغريب كفعل النحل من بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الاحكام والاتقان مع انها
ليست بحكمة عالمية قطعا تقرير الجواب ان ما يرى من عجائب أحوال الحيوانات فهو من اقدار الله تعالى
اياها على تلك الافعال والهامة لتلك الحيوانات بان تفعل تلك الافعال **قَالَ** الله تعالى وأوحى ربلي الى
النحل الآية وكل من كان أفعاله محكمة متقنة فهو عالم فان أمثال ذلك لا يصدر عن لاعلم له ولا يتكرر
وقوع النحل الحكم المقتضى من هو جاعل الثالث أن ذاته تعالى هو به مجردة عن المادة ولو احقها حاضرة
له فيكون عالما بذاته لان العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولو احقها عند المجرد وذاته تعالى مبدأ
جميع الموجودات لانه قادر على كل الممكنات موجد لها والعالم بالمبدء عالم بمبدءه لان من علم ذاته
علما تاما علم لوازمه التي هي بالوسط ومن جانتها مبدءا غيره فعلم كونه مبدأ غيره فمن علم ذاته علم
كونه مبدأ غيره وذلك يتضمن العلم بالغير الذي هو ذو المبدء فيكون عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها
في سلسلة السببية انما زلة من عنده اما طولا كسلسلة السببية المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب أو
عرضا كسلسلة الحوادث التي تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي
يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى الرابع انه تعالى مجرد عن المادة ولو احقها فانه
بذاته السابق وكل مجرد قائم بذاته يجب أن يعقل ذاته وسائر الموجودات لان كل مجرد قائم بذاته يصح أن
يعقل لان كل مجرد قائم بالذات يكون منزها عن الشوائب المادية مقدسا عن العلل التي الغريبة التي
لا تلزم ماهيته عن ماهيته وكل ما هو كذلك في شأن ماهيته ان يصير معقولة لذاتها لانها لا تحتاج الى عمل
يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كل ذلك من جهة العاقل الذي من شأنه ان يعقلها فكذلك مجرد قائم
بالذات يصح أن يعقل وكل ما يصح أن يعقل يمكن أن يعقل مع غيره لان كل ما يصح أن يعقل يمكن أن يفهم

تعلقه عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى مجراها من الامور العامة المعقولة والحكم بشئ على شئ يستدعي تعلقها بما معان كل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يصح أن يكون مقارنا لمعقول آخر وكل ما يصح ان يقارن معقولا آخر يصح أن يكون مقارنا له اذا وجد في الخارج قائم الذات لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة في لعقل فان صحة المقارنة المطلقة هي امكان المقارنة المطلقة وامكان المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فصحته المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل وغير مشروطة بها ولا يلزم الدور وكون الشئ شرطا نفسه هذا خلف فثبت ان صحة المقارنة المطلقة لا يشترط فيها كونها في العقل لان كونها في العقل مقارنتها في العقل فلو اشترط في صحة المقارنة المطلقة كونها في العقل يلزم أن يكون مقارنتها العقل شرط المقارنتها في العقل لان شرط المتقدم شرط المتأخر والشئ لا يكون شرطا نفسه فيصح مقارنته لمعقول آخر في الخارج فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا تتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل المعقول الاخر فيه حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان مجردا قائم الذات امتنع أن يكون مقارنته للغير حلولة فيه أو حلولها في ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلاثة وامتنع منها اثنان فتعين أن يكون صحة المقارنة باثنا عشر وهي صحة مقارنته للمعقول الاخره مقارنته المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان مجردا قائم الذات يصح ان يقارن لمعقول آخره مقارنته المحل للحال وكل ما هو كذلك يصح أن يكون عاقلا لذلك الغير اذا لامعنى للعقل الامقارنة المعقول في الموجود المجرد القائم بالذات فكل مجرد قائم بالذات يصح أن يكون عاقلا لغيره وكل من يصح أن يكون عاقلا لغيره أمكنه أن يكون عاقلا لذاته لان تعلقه لذلك الغير يستلزم امكان تعلقه انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم تستلزم صحة اللازم فصحته تعلقه للغير يستلزم امكان تعلقه انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن تعلق انه يعقل ذلك الغير فتعلق انه يعقل ذلك يستلزم تعلق ذاته لان تعلق القضية يستلزم تعلق المحكوم عليه والمحكوم به فامكان تعلق انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعلق ذاته فثبت ان كل مجرد يصح أن يكون عاقلا لذاته فيجب أن يكون عاقلا لذاته لان تعلقه لذاته اما حصول ذاته أو حصول مثاله والثاني باطل لامتناع حصول مثاله فيه والاي يلزم اجتماع المثلين وهو محال فتعين أن يكون تعلقه هو حصول ذاته وذاته دائما حاصل لا يغيب عنه فيجب أن يكون عاقلا لذاته دائما ويجب أن يكون عاقلا لغيره من المعقولات لان كل ما يصح للعجز رد وجب حصوله بالذات لان القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته والوجه ان الاخير ان معقلا للحكمة قال المصنف وفيه ما انظر اما في الاول منها فلا نالنا لم ان ذاته حاضرة لان حضور الشئ للشئ يقتضي شيئين ويمتنع أن يكون الشئ شيئين وأيضا العلم هو حصول صورة الشئ في العلم ويمتنع حصول الشئ في نفسه وحصول مثاله فيه ولئن سلم انه عالم بذاته ولكن لا نسلم انه عالم بالمبدأ فان كونه مبدأ لغيره صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية ولئن سلم انه عالم بما هو مبدأه بلا واسطة ولكن لا نسلم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبدأه بلا واسطة لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من عنده وأما في الثاني منه ما فلا نالنا نسلم ان كل مجرد يصح أن يعقل فانه يجوز أن يكون بعض المجردات يمتنع ان يعقل فان ذات واجب الوجود مجرد ويمتنع أن يعقل على رأيكم ولئن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لا نسلم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح أن يعقل مع غيره لاحتمال أن يكون بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولئن سلم بعض المجردات يصح ان يعقل مع غيره ولكن لا نسلم انه يصح ان يعقل مع اثار المعقولات ولئن سلم ذلك ولكن لا نسلم ان صحة مقارنته لمعقول آخر غير مشروطة بكونها في العقل فان مقارنته لمعقول آخر غير مقارنته للعقل

فان الاولى مقارنة الحالين في محمل والثانية مقارنة الحال للمحل فجاز أن يكون صحة الاولى مشروطة
 بانثانية ولئن لم ذلك ولكن لان لم ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل ولان لم ان القوة
 من لواحق المادة واعلم ان الوجهين على الوجه الذي ذكرنا في الشرح اندفع عنهم ما ذكر هذه
 الانتظار **ق** قال **﴿** احتج المخالف بوجوه الاول انه لو عقل شيئا عقل ذاته لانه بعقل انه عقله وهو محال
 لا اتصال حصول النسبة بين الشيء ونفسه وحصول الشيء في نفسه ونقض بتصور الانسان نفسه ثم
 أحجب عنه بان علمه بنفسه صفة قائمة به متعلقة بذاته تعلقا خاصا الثاني ان علمه لا يكون ذاته
 لما سئل كره فهو صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته قابلا وفاعلا معا وقد سبق الجواب عنه الثالث
 لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره وان لم تكن لزمت تنزيهه
 عنه اجماعا وأجيب بان كماله الكون صفة ذاته لا كمال ذاته من حيث انه متصف بها **﴿** أقول احتج
 المخالف أي الثاني لانه تعالى عالم بوجوه ثلاثة الاولى انه تعالى لا يعقل شيئا لانه لو عقل شيئا بعقل ذاته
 واللازم باطل فالمرموم مثله اما الملازمة فلانه لو عقل شيئا بعقل ذاته لكان ذلك الشيء بالقوة القريبة من
 الفعل لما مر وفي ضمن ذلك عقله لذاته وأما بطلان اللازم فلان التعقل انما هو اضافة بين العاقل
 والمعقول أو حصول صورة المعقول في العاقل وأما ما كان يستحيل أن يكون الشيء عاقل لذاته أما الاول
 فلا اتصال حصول النسبة بين الشيء ونفسه الاستلزام النسبة تغيرا بالنسبة وأما الثاني فلا اتصال
 حصول الشيء في نفسه ونقض بتصور الانسان نفسه فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل شيء
 ذاته والملازم باطل فان الانسان يتصور نفسه ثم أجيب عنه بان علمه تعالى لذاته صفة قائمة بذاته
 متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغير علمه وذاته فلم يلزم من عقله لذاته حصول النسبة بين الشيء
 ونفسه ولا حصول الشيء في نفسه والحق ان علمه لذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة
 الى علمه تعالى بذاته والتغير باعتبار كماله تعالى ان شاء الله تعالى الثاني ان علمه تعالى لا يكون ذاته
 لما سئل كره فعلمه تعالى صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته قابلا وفاعلا وقد سبق الجواب عنه
 وهو انه لا امتناع في أن يكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما أن يكون
 صفة كمال أو لا يكون صفة كمال وأما ما كان يمنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة كمال لكان
 الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره أي العلم الذي هو صفة كمال وهو محال وان لم يكن العلم
 صفة كمال لزم تنزيهه عنه اجماعا لانه تعالى يستحيل ان يتصف بالنقص وأجيب بان العلم صفة كمال ونعم
 كون الموصوف به ناقصا لذاته ومستكملا بغيره لان كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته لان هذه الصفة
 كمال ذاته من حيث انه تعالى متصف بها قال **﴿** وروى لارل انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي لان
 الموجب لعالميته ذاته ونسبة ذاته الى الكل على السواء **﴿** أو يجب كونه عالما ببعض أو يجب كونه عالما
 بالباقي وقيل يعلم الجزئيات بوجه كلي اذ لو علمها جزئيا فعند تغير المعلوم يلزم الجهل أو التغير في صفاته قلنا
 يتغير الاضافة والتعلق دون العلم وقيل لا يعلم ما لا يتناهى لانه ليس بمميز والمعلوم متميز ولانه يستلزم علوما
 لانهاية لها قلنا المعلوم كل واحد منها والعلم القائم بذاته صفة واحدة واللازمة بالتعلق والمتعلق **﴿**
 أقول ذكر فرعون على القول بانه تعالى عالم الارل انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي لان الموجب لعالميته
 تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء فلما أوجب ذاته كونه عالما ببعض أو يجب كونه
 عالما بالباقي لانه لو اختلفت عالميته ببعض دون البعض لافترق ذاته في كونه عالما ببعض دون البعض
 الى مخصص وهو محال قيل لئلا ان يقول أعرفت بان بديهية المخصص ههنا محال أم بالدليل فان قلت
 بالبديهية فقد كبرت وان قلت لدليل فابن الدليل غاية ما في الباب ان تقول ما عرفت جواز ثبوت المخصص
 أو امتناعه والحق انه تعالى عالم بالكمالات والجزئيات الكليات على الوجه الكلي والجزئي على الوجه
 الجزئي كما سنبين وقيل يعلم الجزئيات على الوجه الكلي أي يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات أي يعلم

الجزئيات من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات من حيث تنجب بأسبابها ليكون الإدراك مع كونه
كباقي قينيا غير ظني منسوبة إلى مبدأ طبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لأنهم غير موجودة في غير
ذلك الشخص بل مع تجوزها موجودة في غيره والمراد أن تلك الجزئيات إنما تنجب بأسبابها من حيث هي
طبايع أيضا ثم تخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ كالكموف الجزئي فإنه قد يعقل وقوعه بسبب
توالي أسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما يعقل الجزئيات وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني
أما الذي يحكم به أنه وقع الآن أو قبله أو بعده بل مثل أن يعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر
وهو جزئي ما رقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم بما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول
اجاطة بأنه وقع ولم يقع وإن كان معقولا له على الوجه الأول لأن هذا الإدراك آخر جزئي يحدث مع حدوث
الإدراك ويزول مع زواله وذلك الإدراك الأول يكون ثابتاً الدهر كله وإن كان علماً بجزئي وهو أن
العاقل لم يعقل أن بين كون القمر في أول الحمل مثلاً وبين كونه في آخر الحمل يكون كسوف معين في
وقت معين من زمان كونه في أول الحمل كالوقت الذي من شأن القمر فيه من أول الحمل عشر درجات فإنه
يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الأمور أمراً ثابتاً قبل وقت الكسوف ومعه وبعده ولا يحتاج على أنه
تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي الذي يتغير بتغير الجزئيات بأنه لو علم الجزئيات على الوجه
الجزئي كالأول علم كون زيد في الدار الآن فعند تغير المعلوم أي عند خروجه زيد من الدار يلزم الجهل
أو التغير في صفاته لأنه إن بقي العلم الأول لزم الجهل وإن لم يبق العلم الأول يلزم التغير في صفاته أجاب
المصنف بأننا نسلم أنه عند تغير المعلوم لم يتغير العلم الأول لزم الجهل وإنما يلزم ذلك لو لم يتغير بالإضافة
والتعلق دون نفس العلم وهو ممنوع فإنه عند تغير المعلوم تغير بالإضافة والتعلق ولم يتغير العلم الذي هو
الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير في إضافة الصفة وتعلقها ولا استتال في
ذلك فإن تغير بالإضافة واقع فإن الله تعالى كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في
الإضافات لا يوجب التغير في لذات فكذلك هنا كونه عالماً بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند
تغير المعلوم تغير تلك الإضافة فقط وإثبات أن يقول العلم حصول صورة متغيرة مقننة لإضافته إلى
معلومه فتغير بتغير المعلوم فإن العالم يكون زيد في الدار بتغير علمه بخروجه عن الدار لأن العلم يستلزم
الإضافة إلى معلومه المعين ولا يتعلق بتغير ذلك المعلوم بعين ذلك التعلق الأول فإن من علم أن شيئاً ليس
بوجود ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بالشيء ليس فتغير بالإضافة والصفة بالإضافة معاً فإن كون العالم
عالم بالشيء ما يختص بالإضافة به حتى أنه إذا كان عالماً بمعنى كلى لم يكن ذلك أن يكون عالماً بجزئي بل يكون
العلم بالنتيجة عالماً بمتناهية إضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستعدة لها إضافة مستعدة
مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها فإذا اختلف حال المعلوم من عدم وجوده ووجوبه ان
يختلف حال العالم الذي له العلم لا في إضافة العلم نفسه ها فقط بل فيها وفي العلم الذي يلزمه تلك الإضافة
أيضا والحق أنه عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي كما ينبغي وقيل أنه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لأن
ما لا يتناهى ليس بمتناهى وكل معلوم متناهى لا يتناهى ليس بمعلوم فلا يعلم الباري تعالى ما لا يتناهى
والإمكان ما لا يتناهى معلوماً هذا خلاف ولأنه لو كان عالماً بما لا يتناهى لكان له علوم غيره متناهية
واللازم باطل فالمرزوم مثله بيان الملازمة أن العلم بكل معلوم بتغير العلم بغيره لأنه يمكن أن يكون الشيء
معلوماً غيره لا يكون معلوماً لو كانت المعلومات غير متناهية تكون العلوم أيضاً غير متناهية وأما
بطلان اللازم فلأنه يلزم أن يكون في العالم موجودات غير متناهية وهو محال أجاب المصنف عن الأول
بأن المعلوم كل واحد منها فيكون كل واحد منها متمم بزاوكل واحد منها متناهى وعن الثاني بأن العلم
القائم بذاته تعالى صفة واحدة لكن تعلقاته غير متناهية وكذا تعلقاته واللانهاية في التعلق والمتعلق
جائز وإثبات أن يقول على الجواب الأول الدعوى أن الله تعالى عالم بتغير المتناهى بتغير المتناهى معلوم وكل

• بل هو متميز فغير المتناهي متميز وأسلم ان كل متميز تنها بلزومه ان غير المتناهي متناه. فالاصواب ان
 يمنع الكبرى بأن المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تنهاى غير المتناهي وقائل ان يقول
 على الجواب الثاني ان العلم بكل شئ مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم قائم بذاته صفة واحدة **•** قال
 الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجهور المعتزلة وغير متعدي به خلافا للمشائين وكذا قدرته لنا
 البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا عالم قادر وأيضا العلم اماضافة مخصوصة وهي التي سماها
 الجبائيان عالمية أو صفة تقتضي تلك الاضافة وهي مذهب أكثر أصحابنا وصور المعلومات القائمة
 بانها هي المثل الاطلاونية أو بذاته تعالى كما هو مذهب جهور الحنكية واما ما كان فهو غ-ير ذاته
 وفساد الاتحاد قد سبق ذكره احتجاجا بجوه الاول لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضية لها فيكون
 قابلا وفعلا معا وهو محال قلنا سبق جوابه الثاني لو قام بذاته صفة وكانت قديمة لم تكن كثرة القدماء والقول
 بها كفر بالاجماع ألا ترى انه تعالى كفر النصراني بثلاثتهم وهو اثباتهم الالقائيم الثلاثة التي هي الوجود
 والعلم والحياة فباطل ذلك من أثبت ثمانية أو تسعة ولم يتركب في ذاته لانه يشارك الصفة في قدمه
 ويتميز عنها بخصوصية وان كانت حادثه لم يمتنع قيام الحوادث بذاته وأجيب بان القول بالذوات القديمة كفر
 دون القول بالصفات القديمة والنصارى وانما أثبتوه صفات لانهم قائلون بكونها اذوات في
 الحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة أعنى العلم الى بدن عيسى عليه السلام والمستقل بالانتقال
 هو الذات والقدم عدمي فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه الثالث عالمية الله تعالى وقادريته واجبة
 فلا يعمل بعلم وقدره وأجيب بان العالمية واجبة بالعلم الواجب لاقتضاء الذات له لذاته المتعدي التعليل
 وكذا القادريه الرابع لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى الغير وهو محال وأجيب بان
 ذاته تعالى اقتضت صفتين موجبتين للعلاقات العلمية والايجابية فان أردتم بالحاجة هذا المعنى فلا نسلم
 استحالة وان أردتم غيره فبينوه **•** أقول الفرع الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجهور المعتزلة
 وغير متعدي به خلافا للمشائين فانهم قالوا العلم متحد بـه لم وكذا قادر بقدرته مغايرة لذاته ولحرر والاحمل
 النزاع ولنشر الى مذهب اليه كل طائفة اعلم ان نفاة الاحوال من أصحابنا زعموا ان العلم نفس العالمية
 وانقدرة نفس القادريه وهما صفتان زائدتان على الذات وزعم أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم ان
 العالمية والقادريه زائدتان ليستا بوجودتين ولا معدومتين وهما معلولتان للعلم والقدره اللذين ليسا
 بزائدتين على الذات وعند أصحابنا العلم والقدره زائدتان على الذات موجودتان وأبو هاشم ذهب الى
 انهما من قبيل الاحوال والحال لا يعلم ولكن يعلم الذات عليهما وعندنا ان هذه الامور معلومة في أنفسها
 وأبو علي الجبائي يسلم انهما معلومة ومثبتة والحال من أصحابنا زعموا ان العالمية لله تعالى صفة معللة بمعنى
 قائم بذاته تعالى وذلك المعنى هو العلم ونفاة الاحوال من أصحابنا لم يذهبوا الى أن العالمية معللة بمعنى هو
 العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية لان الدلالة لماديات الاعلى اثبات أمور زائدة على الذات وأما
 على الامر الثالث فلا دليل عليه لانه لا في الشاهد ولا في الغائب قال الامام قول أبي هاشم ان الحال
 لا تعلم باطل قطع الان ما لا يتصور في نفسه امتنع التصديق بشيئونه غيره قال صاحب التلخيص فيه نظر
 لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور بانفراده امتنع التصديق بشيئونه لغيره فذلك غير مسلم لان النسب
 لا يتصور بانفراده او قد تصدق بشيئونه الغيرها وان كان المراد ان ما لا يتصور أصلا فهو حق واعلم ان
 الظاهر من قول أبي هاشم ان الحال لا تعلم نفسه ولكن يعلم الذات عليه وحينئذ يكون ما قاله الامام حقا
 وأما الفلاسفة فلما اعتقدوا انه تعالى لا يصدر منه اثنان لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بوجه
 من الوجوه ولا يكون قابلا لشيء وفاعلاله اختلافوا فاقدماء منهم نفوا العلم عنه تعالى حذرا من لزوم كونه
 قابلا وفعلا لا واطلاطون ذهبوا الى قيام الصور المعقولة بذواتها حذرا من نفي العلم عنه تعالى ومن لزوم
 كونه قابلا وفعلا والمشائون ذهبوا الى ان العاقل يتحد بالمعقول حذرا من نفي العلم ومن لزوم كونه قابلا

وفاء لا ومن كون صور المعقولات قائمة بذواتها والشيخ أبو علي بن سينا أثبت العلم لله تعالى لأنه مجرد وكل مجرد عالم وأبطل القول بكون الصور المعقولة قائمة بذواتها والقول بانحار العاقل والمعقول واتحاد المعقولات بعضها ببعض وسلم أن واجب الوجود يعقل كل شيء فقال لما كان واجب الوجود يعقل ذاته بذاته وكان ذاته قيوماً أي علة للممكنات لم يقيوم منه يعقل الكثرة بسبب عقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له لأن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فصور الكثرة التي هي معقولاته لازمة متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن علته لا داخله في الذات مقومة أياها وجاءت أيضاً كثرة المعقولات على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تنافي وحده علمها المزمومة أياها أي وحده الذات سواء كانت تلك اللوازم متفردة في ذات العلة أو مباينة له والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب بسبب ذلك كثرت أسماؤه لكن لا تأثير لذلك في وحدانيته ذاته والحاصل أن الواجب واحد ووحده لا تزول بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه بأن القول بتقرر لوازم الاول تعالى في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلاً لرفع اعلاما وقول بكون الاول موصوفاً بصفات غير إضافية ولا ملية فإن صور المعقولات المتفردة في ذاته صفات حقيقية وقول بكونه محلاً للمعلول لأنه الممكنة المتكثرة فإن صور المعقولات معلولة له ومتكثرة وقول بأن معلوله الاول غير مباين لذاته لأنه حينئذ معلوله الاول صورة العقل الاول المتفردة في ذاته وقول بأنه تعالى لا يوجد شيئاً في الاعميان مبايناً بذاته بل بتوسط الامور الحادثة فيه وهذه كلها مخالفة لظاهر مذهب الحكماء والشيخ ان يقول لا محذور في شيء من هذه الامور وذلك لأنه تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق فله جهتان جهة وجوده الخاص الذي هو حقيقة وجهه وجوده المطلق الذي هو من لواحقه ولا يستحيل حينئذ أن يكون قابلاً لرفع الصور المعقولات المترتبة ولا يستحيل أيضاً ان يتقرر في ذاته صفات حقيقية ولا ان يكون محلاً لمعلولاته ولا ان يكون معلوله الاول غير مباين لذاته ولا ان لا يوجد شيئاً في الاعميان الا بتوسط الامور الحادثة فيه فان امتناع هذه الامور بناء على ان الواجب تعالى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه وهو ممنوع لان فيه جهتين احدهما الوجود الخاص والاخرى الوجود المطلق لا يقال الوجود المطلق اعتباري والاعتباري لا يصلح ان يكون علة للوجود لا نقول الاعتباري لا يجوز أن يكون فاعلاً للوجود لكن يجوز ان يكون شرطاً لتأثير الفاعل أو شرطاً للقبول كما هو المقرر عندهم في المصادر الاول لكن يلزم على مذهب الشيخ انه تعالى لا يكون عالمياً بالجزئي على طريق الجزئي لان العلم بالجزئي على طريق الجزئي يقتضي أن يكون صورة الجزئي من حيث هو جزئي متفردة في ذاته والجزئي من حيث هو جزئي قد يتغير فان لم يتغير صورة الجزئي المتفردة في ذاته بتغير الجزئي يلزم الجهل وان تغير يلزم التغير في صفته الحقيقية ولترجع الى شرح ما في الكتاب قوله انما البداهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم وقادر وهذا دليل على انه تعالى عالم بمغايير ذاته قادر بقدرته بخلافه ذاته تقريره انه لو لم يكن العلم والقادرة مغايرين للذات لما كان فرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر والملازم باطل لان البداهة تفرق بينهما وأيضاً العلم اما صافه مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها الجانيان أبو علي وابنه أبو هاشم عالمية أو صفة تقتضي تلك الاضافة المخصوصة وهو مذهب أكثر اصحابنا الاشاعرة أو صور المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية أو صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الشيخ أبي علي بن سينا ومن تابعه وأما ما كان فهو غير ذاته تعالى وأما فساد القول باتحاد العاقل بالمعقول فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد والقائول بان الله تعالى لا يكون عالمياً بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادراً بقدره مغاير لذاته احتجوا بوجوه أربعة الاول لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضياً لها لا لو قامت بذاته صفة لكانت مقتفرة الى ذاته ضرورية افتقار الصفة الى موصوفها فتكون ممكنة لذاتها لان مقتضراً الى الغير ممكن لذاته واجبة بعلة وليست تلك العلة الا الذات الموصوف بها فيكون في ذاته

مقنضباها فيكون قابلا وفاعلامعا وهو محال فلنا قد سبق جوابه في مباحث العلة والمعلول من أن الواحد يجوز أن يكون قابلا وفعالا وقد علمت أنه تعالى هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطابق فقيسه جهتان فيجوز أن يكون قابلا بأحدى الجهتين وفعالا بالجهة الأخرى الثاني لو قامت بذاته صفة فلا تخلو إما أن تكون قديمة أو حادثة فإن كانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر بالاجماع الأيرى أنه تعالى كفر النصراني بتقليد منهم قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وتبليغهم هو اتباعهم الأقاليم الثلاثة أقنوم الأب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة أى العلم وأقنوم روح القدس وهو الحياة والذات واحدة منصفة بهذه الصفات الثلاث وإذا كان المثبت للقدماء الثلاثة كافرنا ظننا من أين أثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب أكثر المتكلمين أو تسعة كما هو مذهب الحنفية القائلين بأن التكوين صفة زائدة على القدرة ولزم التركيب في ذاته لأنه تعالى حيثئذ يشارك الصفة في قدمه ويتميز عن الصفة بخصوصية فيلزم التركيب بمماثلة المشاركة ومن الخصوصية وهو محال وإن كانت الصفة حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال وأجيب عنه بأننا نختار أن الصفة القائمة بذاته تعالى قديمة قوله يلزم كثرة القدماء قلنا مسلم قوله والقول بها كفر بالاجماع قلنا ممنوع لأن القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فإن قيل القول بالصفات القديمة أيضا كفر فإن الله تعالى كفر النصراني باتباعهم الأقاليم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وهي صفات قديمة أجيب بأن النصراني وإن معوا ما أثبتوه من الأقاليم الثلاثة بالصفات لكنهم قالوا يكونوا ذوات بالحقيقة لأنهم قالوا بانفعال أقنوم الكلمة ألقى العلم إلى بدن عيسى عليه السلام والمستقل بالانتقال هو الذات فثبت أنهم قائلون بالذوات القديمة فهذا كفرهم الله وأما قولهم ولزم التركيب في ذاته تعالى فممنوع قولهم لأن ذاته تعالى تشارك الصفة في قدمه مسلم وكذا قولهم ويتميز عن الخصوصية ولكن لا يلزم من التشارك في القدم والتميز بالخصوصية التركيب في نفس الذات فإن القدم عدمى لأنه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم أو بالغير فلا يلزم التركيب في الذات من الاشتراك في القدم الذى هو عدمى الثالث إن كل واحد من عالمية الله تعالى وقادريته واجبة والواجب بوجوبه يستغنى عن العلة فلا تعمل العالمية بالعلم ولا تقادريته بالقدرة وأجيب بأن العالمية أغنا لا تعمل إذا كانت واجبة بذاتها أو أما إذا كانت واجبة بالغير فتعمل والعالمية واجبة بالعلم الذى هو واجب لاقتضاء الذات له ولا تكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعديل وكذا القادريته واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها ولا تكون القادريته واجبة بذاتها ليمتنع التعديل الرابع لو زاد علمه تعالى وقدرته على الذات لاحتاج في أن يعلم ويقدر إلى الغير وللأول بطلان لأنه محال أن يكون في أنه عالم وقادر محتاجا إلى الغير ببيان الملازمة أنه لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في أن يعلم ويقدر إلى العلم والقدرة والعلم والقدرة غير الذات فيكون محتاجا إلى الغير وأجيب بأن ذاته تعالى اقتضت صفتين هما العلم والقدرة موجبتين للتعلمات العلمية والإيجادية بهما يكون الذات عالما وقادرا فإن أردتم بالاحتياج إلى الغير هذا المعنى فلا نسلم استحالة وإن أردتم بالاحتياج غير هذا المعنى فبينوه أولا حتى تنصروا وتتكلم عليه اعلم أن المحققين طرقة حسنة في إثبات علم الباري تعالى ببيان أن العالم كما لا يفتقر في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو ولا يفتقر أيضا في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو وهو واعتبر من نفسك أنك تعلم شيئا بصورة تنصورها فهى صادرة عنك لا بغير ادراك مطلقا بل بإشارة كما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعلم تلك الصورة بغير هابل كما تعلم ذلك الشيء بتلك الصورة كذلك تعلم تلك الصورة بنفسها من غير أن تتضاعف الصور فيسلك بل ربما تتضاعف اعتبارا أنك المتعلقة بذاتك وتلك الصورة فقط وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العالم مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيسه ولا تظن أن كونك محلا لتلك الصورة شرط في علمك بتلك الصورة بل حصولها لك شرط في علمك بتلك

الصورة وكونك محلاً لتلك الصورة هو شرط لمحصل تلك الصورة الذي هو شرط في علمك بها فان
 حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر من غير اولها فيك حصل العلم من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول
 الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذا انوار المصادرة من الفاعل لذاته
 حاصلته من غير ان تجل فيه فالفاعل عالم بها من غير حلولها فيه واذا تحقق هذا فاعلم ان الحق تبارك
 وتعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات فذاته وعلمه ليسا متغايرين بالذات بل
 التغاير بالاعتبار فالعلم بذاته عين ذاته فالعالم والعلم والمعلوم واحد بالذات والتغاير بالاعتبار فذاته وعلمه
 بذاته سبب لعلمه بالمصادر الاول فكما ان السببين أي ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات ولا تغاير الا بالاعتبار
 كذلك الاثران أي المصادر الاول وعلمه تعالى به شيء واحد بالذات من غير تغاير يقتضي كون أحدهما
 مبادئ الاول تعالى والثاني متقرر فيه فكما ان التغاير في السببين اعتباري فكذلك في الاثرين فاذا وجود
 المصادر الاول هو نفس علمه تعالى به من غير افتقاره الى صورة مستأنفة تجل ذات الاول تعالى عن ذلك
 ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلومات لها بمحصل صورها فيها وذلك لان ما ليس بمعلومات لها
 حصوله لها انما هو بحلوله فيها وحلول صورته التي بها هو وفيها امتنع لان ما ليس بمعلومات لها ما جوهر
 أو عرض وكل منهما امتنع حلوه فيها الامتناع لحلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال العرض فتعين ان يكون
 حصوله لها بمعلومات صورته فيها ولما كانت الجواهر العقلية تعقل الاول الواجب تعالى ولا موجود الا وهو
 أن الاول تعالى كان جميع صور الموجدات الكلية والجزئية على ما عاينه الوجود حاصله فيها والاول
 تعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غير هابل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على
 ما هو عليه بجماله وتفاصيله فوجود أعيان الموجودات علمه تعالى وكذلك وجود صور الأعيان الحالة
 في الجواهر العقلية علمه تعالى وكذلك وجودها الحالة في النفوس المحررة السماوية وكذلك وجود
 الصور الجزئية الشخصية المرسومة في النفوس المنطبعة الفلكية بل يكون الوجود بامر العيني
 والله في الجسماني وغيره علمه تعالى قال الله تعالى وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً وقال الله تعالى وما تسقط
 من ورقه الا يعلمها ولا حجة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين يعلم ما بين أيديهم وما
 خلفهم يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور يعلم السر وأخفى فقد تبين ان علمه تعالى قد أحاط بجميع
 الاشياء الكلية والجزئية ﴿ قال ﴾ الثالث في الحياة اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في
 المعنى فذهب الحكماء وأبو الحسين الى أن حياته عبارة عن صحة انصافه بالعلم والقدرة وذهب الباقيون الى
 أنها عبارة عن صحة تقتضي هذه الصحة ويدل عليها انه لو لم تكن كذلك اكان اختصاصه تعالى بتلك الصحة
 ترجيحاً بالامرجح وينتقض بانصافه تعالى بتلك الصفة ويندفع بان ذاته المخصوص كاف في التخصيص
 والاقضاء ﴿ أقول ﴾ المبحث الثالث في الحياة اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه
 حياً فذهب الحكماء وأبو الحسين البصري الى أن الحياة عبارة عن صحة انصافه بالعلم والقدرة فليس
 هناك الا الذات المستلزمة لا تنفقاء الامتناع وذهب الباقيون أي الجمهور ومننا ومن المعتزلة الى أنها عبارة
 عن صحة تقتضي هذه الصحة ويدل على هذه الصفة انه لو لم تكن صفة تقتضي هذه الصحة لكان
 اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحاً بالامرجح وينتقض هذا الدليل باختصاصه بهذه الصفة فمعرفة انه
 لو كان هذا الدليل صحيحاً لكان اختصاص ذاته بهذه الصفة لاجل صفة أخرى والا يلزم الترجيح بالامرجح
 ويلزم التسلسل ويندفع هذا الدليل بان ذاته المخصوص كاف في هذا التخصيص والاقضاء ﴿ قال ﴾
 الرابع في الارادة توافق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى ارادته فقال الحكماء هي علمه بانه
 كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل ويسمونه عناينة وفسرها أبو الحسين
 بعلمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الاجباد والتجار بكونه غير مغلوب ولا مكروه والكعبى بعلمه تعالى في
 أفعال نفسه وبأمره تعالى لأفعال غيره وقال أصحابنا وأبو علي وأبو هاشم واقضى عبد الجبار انها صفة

زائدة مغايرة للعلم والقدرة من جهة لبعض مقدوراته على بعض لئلا ان تخصيص بعض المقدورات بالتخصيص وبعضها بالتقديم والتأخير لا بد له من مخصص وهو ليس بنفس العلم فانه تابع للمعلوم والقدرة فان نسبتها الى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصص ولان شأن التأثير والايجاد والموجود من حيث هو موجود غير المرجح من حيث هو مرجح لتوقف اليجاد على التراجع لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين او وجوده مشروط باتصال فلكي او علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت او بما في حدوثه فيه من المصلحة يرجح لان خلاف المعلوم والاصلح محال لان نقول الممتنع لا يصير ممكنا والكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوزاع ايضا فان الافلاك ابساطها كما يمكن ان تنحرف على خلافه وان تنحرف بحيث تصير المنطقة دائرة اخرى وان تكون الكواكب في جانب غير ما هي فيه والعلم بان انشئ سببها بما يتعلق به اذا كان هو بحيث سببها جديا لحقيقة سابقة على العلم فلا تكون منه واما رعاية الاصلح فغير واجبة على ما سنذكره احتج المخالف بان الارادة لو تعلقت بغرض لكان البارئ تعالى ناقصا لانه مستكمل لا غير وهو محال واجيب بان تعلقتها بالمراد لذاتها لا غيرها) اقول المجتهد الرابع في ارادته تعالى توافق الجمهور على انه تعالى يريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال الحكماء ارادته تعالى هي علمه تعالى بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدوره عنه تعالى حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب شوق ويسعون هذا العلم عناية وفسر أبو الحسين البصري الارادة بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى اليجاد والتجارب لفسر الارادة بكونه تعالى غير مغلوب ولا مكروه والكعبى فسر الارادة بعلمه تعالى في افعال نفسه بها وفسر الارادة بامر الله تعالى لافعال غيره والاصل ان الكعبى فسر الارادة بالنسبة الى افعاله تعالى بعلمه بها وبالنسبة الى افعال غيره بامر الله بها وقال أصحابنا وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة من جهة لبعض مقدوراته على بعض لئلا ان تخصيص بعض المقدورات بالتخصيص وبعضها بالتقديم والتأخير وتخصيصها بأوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصصا وليس ذلك المخصص بنفس العلم لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون متبوعا له لامتناع الدور وليس هو ايضا القدرة لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات والى جميع الاوقات على السواء فلا تخصص مقدور رادون مقدور وآخر ولا وقتا معينة من بين الاوقات فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث دون بعض وبوقت معين دون غيره وتلك الصفة هي الارادة وايضا من شأن لقدرة التأثير واليجاد الذي نسبتها الى كل الاوقات على السواء وشأن الارادة التراجع والموجود من حيث هو موجود غير المرجح من حيث هو مرجح لان اليجاد غير المرجح لان اليجاد متوقف على التراجع والموقوف على الشيء غير ذلك الشيء لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين ويمتنع حصوله قبل ذلك الوقت وبعده فلذلك اختص حدوثه بذلك الوقت او وجود كل حادث مشروط باتصال فلكي بان خلق الله تعالى الافلاك وخلق فيها طباعا محركة لها الذوات ثم بسببها اتولد هذه الحوادث في عالمنا واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية ثم للاتصالات الفلكية منهاج معينة تمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك وحينئذ لا حاجة لها الى المخصص أو علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت يرجح فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فيعلم أيها يقع وأيها لا يقع ووجود ما علم الله تعالى عدمه محال وبالعكس فلا جرم علمه بحدوثه في ذلك الوقت يرجح فان خلاف المعلوم محال أو علمه تعالى بما في حدوثه في ذلك الوقت من المصلحة يرجح فان خلاف الاصلح محال فان الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالميا بما في المصلحة والمفسدة والعلم باشتغال الفعل على المصلحة مستقل بكونه داعيا الى اليجاد فانما علمنا في الفعل مصلحة خالصة عن المضار دعا ذلك العلم الى العمل لانا

نقول لا يجوز ان يكون امكان وجود حادث مخصوص بوقت معين والا لكان قبل ذلك الوقت ذلك الحادث
ممتنع الوجود فصارت ممكن الوجود وهو محال لان الممتنع لا يصير ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص
الاتصالات والحركات والاضاع فانه حينئذ يكون الكلام في تلك الاتصالات والحركات والاضاع
أيضا كالكلام في تلك الحوادث فانه لا بد لحديث تلك الاتصالات والحركات والاضاع من مخصص فان
الأفلاك بساطتها كما أمكن ان تتحرك على هذا الوجه وهو ان يكون المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب
وفلك الثوابت بالعكس أمكن ان تتحرك على خلافه بان يكون المحدد يتحرك من المغرب الى المشرق وفلك
الثوابت من المشرق الى المغرب وكما أمكن ان تتحرك بحيث تكون المنطقة على هذا الوجه أمكن ان
تتحرك بحيث تكون المنطقة دائرة أخرى غيرها وكما أمكن ان يكون الكواكب في الجانب الذي هي فيه
أمكن ان تكون في جانب غير ما هي فيه وإذا كان كذلك فننقل الكلام الى الاتصالات الفلكية
والحركات والاضاع ولا يتسلسل فلا بد وان يسند الى الله تعالى والعلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا
كان الشيء بحيث سيوجد لان العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحيثية سابقة على
العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد من أجل العلم والايلازم الدور ولا يجوز ان يكون علمه بما في الفعل من
المصلحة من جماله وانما يجوز ذلك لو كان رعاية الصالح واجبة على الله تعالى وهي ممنوعة فان رعاية الصالح
غير واجبة على الله تعالى كما سذكره واحتج المخالف بان الارادة ان تعلقت بغرض لكان البارئ تعالى
ناقصا لذاته مستكما لا بغيره وذلك على الله محال بان الملازمة ان الارادة ان تعلقت بغرض لكان ذلك
الغرض غيره فيكون مستكما لا بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل بالغير ناقص بالذات وان تعلقت
الارادة لا بغرض كان ذلك عيشا والعبث على الله تعالى محال وأجيب بان تعلقت الارادة بالمراد لذاتها فان
ارادة الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هي واجبة التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها لا بغيرها
❦ قال ﴿ فرع ارادته غير محدثة وقائت المعتزلة ارادته قائمة بذاتها حادثة لافي محل وقالت الكرامية
هي صفة حادثة في ذاته تعالى لنا وجهان الاول ان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به فلو
كانت ارادته محدثة احتاجت الى ارادة أخرى ولزم التسلسل الثاني قيام الصفة بنفسها غير معقول
ومع ذلك كان اختصاص ذاته بها تخصيصا بالاختصاص لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء وكونها
لا في محل مفهوم سلبى لا يصلح ان يكون مخصصا وقيام الصفة بالحادثة بذاته ممتنع لما سبق ﴿ أقول
هذا فرع على انه يريد بارادة مغايرة للعلم والقدر فنقول ارادة الله تعالى غير محدثة قالت المعتزلة
ارادة الله تعالى قائمة بذاتها حادثة لافي محل وقالت الكرامية ارادة الله تعالى صفة حادثة بخلقها الله
تعالى في ذاته لنا وجهان الاول ان وجود كل حادث موقوف على تعلق الارادة به لما سبق فلو كانت ارادة
الله تعالى محدثة احتاجت الى ارادة أخرى ولزم التسلسل فبطل لقائل أن يقول عليه انكم أنتم الارادة
اترجع أحد وقتي الايجاد على سائر أوقاته وجوزتم ان للقادر أن يرجع أحد مقدوره على الآخر من
غير مرجع فلم لا يجوز أن يصدر عن القادر ارادة بلا مرجع ثم تصير تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا
يلزم التسلسل ولا شك ان من جوز للقادر أن يرجع أحد مقدوره على الآخر من غير مرجع يلزمه ذلك
وأما من لم يجوز فلا يلزمه الثاني ان ارادة الله تعالى لو كانت حادثة فاما أن تكون قائمة بذاتها أو قائمة
بذات الله تعالى وكلاهما باطل أما الاول فلان الارادة الحادثة صفة وقيام الصفة بنفسها غير
معقول ومع ذلك كان اختصاص ذاته تعالى بالارادة القائمة بذاتها تخصيصا بالاختصاص لان الارادة اذا
كانت قائمة بذاتها كان نسبتها الى جميع الذوات ذات البارئ وذوات الممكنات على السواء فكان
اختصاص ذاته بها تخصيصا بالاختصاص قوله وكونها لافي محل مفهوم سلبى اشارة الى جواب دخل مقدر
تقرير الدخيل ان ذات الله تعالى لافي محل والارادة أيضا لافي محل فكان اختصاص ذاته تعالى بالارادة
أولى من غيره وتقرير الجواب ان كون الارادة لافي محل مفهوم سلبى لا يصلح ان يكون مخصصا ولهم أن

يقولون ان الارادة على تقدير كونها قائمة بنفسها كان اختصاص ذاتها تعالى به اختصاصا بالاختصاص
قوله لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء قلنا لاننا نسلم فان ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص
الفاعل بالاثراولى من اختصاص غيره به وأما الثالث فمحال لانه تعالى لا يجوز أن يكون محالا للحوادث لما
سبق ﴿ قال ﴾ (الفصل الثاني في سائر الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر دلالت الجميع
السمعية على انه تعالى جميع بصير وليس في العقل ما يبصر فها عن ظواهرها فيجب الاقرار بما ولائها تعالى
عالم بالمسموعات والمبصرات حال حدها وهو المعنى بكونه سمعيا بصيرا واستدل بان الحى ان لم يتصف
بهما كان ناقصا وهو اقناعى لانه متوقف على ان كل شى يصح أن يتصف بهما وان عدم اتصاف الحى بهما
نقص وللخالف أن يمنعهما احتج الخالف بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لم يقدم المسموع
والمبصر وهو باطل عندكم وان كانا محدثين كان ذاتهما محل الحوادث وهو محال وأجيب عنهما بانهما صفتان
قديمتان مستعدتان للادراك وهو تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما الثاني السمع والبصر تأثر
الحاسة أو ادراك مشروط به وهما على الله تعالى محال وأجيب بمنع الصغرى ﴿ أقول الفصل الثاني في سائر
الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر الثاني في الكلام الثالث في البقاء الرابع في صفات
آخر الخامس في التكوين السادس في انه تعالى يرى المبحث الاول في السمع والبصر اتفق المسلمون على انه
تعالى جميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال حجة الاسلام والكعبى وأبو الحسين البصرى السمع
والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور ومن أصحابنا ومن المذهبين البصرية
هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات لانه قد دللت الجميع السمعية على انه تعالى جميع
بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى
المجاز لا يجوز الا عند المعارض وليس في العقل ما يبصر فالحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الاقرار بها
بالمقتضى السالم عن المعارض واذا كان سمعيا بصيرا يكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدها ونها اعلم
أن العقل دل على استحالة ادراكه تعالى باللات جسمانية فيكون السمع والبصر في حقه تعالى لا يكون
باللات جسمانية فيكون واجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما هو مذهب الحنكيا أو الى صفة أخرى
غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون باللات جسمانية كما هو مذهب الاصحاب وهو المعنى بكونه
سمعيا بصيرا واستدل على أن السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف
تقرير الدليل انه تعالى حى والحى يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من يصح اتصافه بصفة لولم يتصف
بها اتصف بضدها وضدها نقص فان لم يتصف البارئ تعالى بهما كان ناقصا والنقص على الله تعالى محال
قال المصنف وهذا الاستدلال اقناعى لانه متوقف على أن كل شى يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم
الاتصاف بهما نقص وللخصم أن يمنع المقدمتين اما الاولى فلان حياة الله تعالى مخالفة لحياةنا والمختلفان
لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حيوانا مصححة للسمع والبصر كون حياته تعالى
كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال حياته وان كانت مصححة للسمع والبصر لكن حقيقة الله تعالى غير
قابلة لهما كما أن الحياة وان كانت مصححة للشهوة والفرجة لكن حقيقة غير قابلة لهما فذلك ههنا سلمنا
أن ذاته تعالى قابلة للسمع والبصر لكن لم لا يجوز أن يكون حيا وهو موقوف على شرط ممتنع التحقق في
ذات الله تعالى وأما الثانية فلا نسلم أن عدم اتصاف الحى بهما نقص قوله لولم يتصف بهما اتصف بضدهما
ممنوع فانه يجوز خلو القابل للشى عنه وعن ضده احتج الخالف بوجهين الاول أن سمعه وبصره ان كانا
قديمين لم يقدم المسموع والمبصر واللازم باطل عندكم لان عندكم ما سوى الله حادث ببيان الملازمة
أن السمع والبصر لا يتحققان بدون المسموع والمبصر فلو كان السمع والبصر قديمين كان المسموع والمبصر
قديمين أيضا وان كانا محدثين كان ذاتهما تعالى محالا للحوادث لان السمع والبصر حادثان قائمان بذاته تعالى
لان ذاته تعالى متصف بهما واللازم محال لما عرفت أن ذاته تعالى يمنع أن تكون محالا للحوادث وأجيب

عن هذا الوجه بان السمع والبصر صفتان قديمتان تعدان المتصف بهما الادراك المسهوعات والمبصرات
وادراك المسهوعات والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسحوع والمبصر عنده وجودهما فلا يلزم
قدم المسحوع والمبصر من قدم السمع والبصر الثاني السمع والبصر ناترا لحاسة عن المسحوع والمبصر
أو ادراك المسحوع والمبصر مشروط بناترا لحاسة عنهما وكل منهما على الله محال فلا يكون سمعا بصيرا
وأجيب بمنع الصغرى فاننا لا نسلم ان السمع والبصر هما ناترا لحاسة عن المسحوع والمبصر أو ادراكا
مشروط بهما بل السمع والبصر ادراك المسحوع والمبصر عندهما دونهما **قال** ((الثاني في الكلام
تواتر اجماع الانبياء عليهم السلام وانفاقهم على انه سبحانه وتعالى متكلم ونبوت نبوتهم غير متوقف
على كلامه تعالى فيجب الاقرار به وكلامه ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالى خلافا للحنابلة
والكرامية أو بغيره خلافا للمعتزلة بل هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة
المغايرة للعلم والارادة لانه تعالى قد يتخالفها فانه تعالى أمر بالهيب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن و
امتناع ارادته لما يتخالف علمه محال والاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محبوب عن
نظر العقول **أقول** المبحث الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم وانفاقهم
على انه تعالى متكلم ونبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه تعالى لان الانبياء عليهم الصلاة والسلام
اذا ادعوا النبوة وأظهروا المعجزة على وفق دعواهم يعلم صدقهم من غير أن يتوقف العلم بصدقهم على
كلامه تعالى فيجب الاقرار بكلامه تعالى وانفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى
واختلفوا في معناه وانفق أصحابنا على ان كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالى لان
الاصوات والحروف محدثة ويمتنع أن يكون محلا للحوادث خلافا للحنابلة والكرامية فانهم قالوا كلام
الله تعالى اصوات وحروف قائمة بذاته تعالى ولا حرف ولا صوت يقومان بغيره تعالى خلافا للمعتزلة فانهم قالوا
معنى كونه تعالى متكلما كونه تعالى موجدا للحروف واصوات ذالقة على معان مخصوصة في أجسام
مخصوصة بل كلام الله تعالى هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغايرة للعلم
والارادة فانه تعالى أمر بالهيب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن وامتناع ارادته تعالى بما يتخالف علمه لانه لو
أراد ايمان أي اهاب لوجب وقوعه واذا اوجب وقوعه يمتنع أن يكون عالما بانه لا يؤمن واذا كان عالما بانه
لا يؤمن امتنع وقوعه واذا امتنع وقوعه امتنع ارادته والمتكلمون من الفريقين طولوا الكلام فيه
قال المصنف الاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محبوب عن نظر العقل **قال** ((فرع
على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق فان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال **أقول** هذا
فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص في حق الكاذب والنقص على الله تعالى
محال فلا يكون خبر الله تعالى كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق والكذب فبطل الحكم
بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولنا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا يلزم الدور أجيب
بان الحسن والقبح بهذا المعنى عقلي لا ينزع فيه أحد والاولى أن يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا
مختلفين في تعليله **قال** ((الثالث في البقاء ذهب الشيخ الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته ونفاه القاضى
وامام الحرمين والامام واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا ببقاء آخر ولزم التسلسل وبان كونه
باقيا لو كان بقاء قائم به لكان واجب الوجود لذاته واجبا بالغير وهذا خلف احتج الشيخ بان الشيء حال
حدوثه لا يكون باقيا ثم يصير باقيا والتبديل والتغير ليس في ذاته تعالى ولا في عدمه ووقوع بالحدوث واعلم
ان المعقول من بقاء البارى تعالى امتناع عدمه وبقاء الحوادث مقارنة وجوده لزمانين فصاعدا وقد
عرفت ان الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني المعقولة التي لا وجود لها في الخارج **أقول** المبحث الثالث
في البقاء ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى في نفي القاضى أبو بكر
الباقلاني وامام الحرمين والامام نوح الرازي البقاء واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان

بأقيا بالضرورة وأن كان بأقيا ببقاء آخر لزم التسلسل وإن كان بأقيا ببقاء الذات لزم الدوران كان البقاء بأقيا بنفسه والذات بأقيا بالبقاء مقتقرة اليه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وبأن كونه تعالى بأقيا لو كان بقاء قائمه به تعالى لمكان واجب الوجود لذاته واجب الغيرة هذا خلف بيان الملازمة أنه تعالى لو كان بأقيا ببقاء قائمه به تعالى ولا شأن ان البقاء غيره فيلزم افتقار واجب الوجود الى غيره فيكون واجبا لغيره هذا خلف استنج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن بأقيا ثم صار بأقيا والتبدل والتغير ليس في ذات الحادث فان ذات الحادث ليس لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل أن يصير بأقيا فتعين أن يكون التبدل والتغير في صفة زائدة وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالحديث فانه لو كان صحتها يلزم أن يكون الحادث صفة زائدة لان الشيء لم يكن حادثا ثم صار حادثا فالحادث صفة زائدة لكن قد عرفت ان الحادث ليس وصفًا نبوتيا زائدا ثم قال المصنف المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لا أكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما ليس بزمان وقد عرفت ان امتناع العدم ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج

قال ((الرابع في صفات أخرى أثبتتها الشيخ وهي الاستواء واليسد والوجه والعين لاظواهر الواردة بذكرها وأولها الباقون وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء واليسد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها والرد الى الله تعالى)) أقول المبحث الرابع في صفات أخرى أثبتتها الشيخ أبو الحسن الأشعري الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراى السبعة الحياة والعلم والقدرة والارادة والجمع والبصر والكلام أو الثمانية وهي هذه السبعة مع البقاء والشيخ أبو الحسن الأشعري أثبت صفات أخرى أثبت الاستواء صفة أخرى واليسد القدرة والوجه صفة وراى الوجود والعين صفة أخرى للظواهر الواردة بذكرها كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله فوق أيديهم وقوله ويبقى وجه ربك وقوله تعالى واتصنع على أعينى واحتج من حصر الصفات في السبعة أو الثمانية بأنهم مكلفون بكامل المعرفة وهو انما يحصل بمعرفة جميع الصفات وهي لا تنبسر الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال وتنزيهه تعالى عن النقائص وهذا ان الطريقان لا يدلان الاعلى هذه الصفات ورده هذا الاحتجاج باننا نسلم أن الاستدلال بالافعال وتنزيهه تعالى عن النقائص لا يدلان الاعلى هذه الصفات ولئن سلم انهما لا يدلان الاعلى هذه الصفات ولكن لا نسلم أن لا طريق انما في معرفة الصفات الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص بل السمع طريق آخر في اثباتها وانما أثبتتها الشيخ لو ردد النصص بهم او كونها غير مرادفة لساير الصفات والباقيون أولوا انظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء واليسد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها بعدنى ما يقتضى التشبيه والتجسيم والرد الى الله تعالى قال ((الخامس في التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة فان متعلق القدرة قد لا يوجد أصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة متعلقة بامكان الشيء والتكوين بوجوده قلنا الامكان بالذات فلا يكون بالغير والتكوين هو المتعلق الحالى ولذلك يترتب عليه الوجود كما قال الله تعالى انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون)) أقول المبحث الخامس في التكوين هل بعض الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة والمكون حادث قال الامام القول بان التكوين قديم أو محدث يستدعى تصورا مائة فان كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وإن كان المراد به صفة مؤثرية في وجود الازفة هي عين القدرة وإن أردتم به أمرًا ثانويا فيؤيده قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد أصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة في امكان الشيء والتكوين مؤثر في وجوده أجاب المصنف بان الامكان بالذات ولا تأثر للقدرة في كونه المقدور محققا في نفسه لان ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا أن يكون تأثير القدرة في وجود المقدور تأثيرا

على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو أنبتنا صفة أخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور أن كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثاليين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بآثارهما على المقدور الواحد وهو محال وإن كان على سبيل الوجوب استحال أن لا يوجد ذلك المقدور ومن الله تعالى فيمكن أن يكون الله تعالى موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار وهو باطل بالاتفاق والقدرة تنافي هذه الصحة فإن الموجب بالذات لا يكون قادراً مختاراً واعلم أن الحنفية إنما أخذوا التكوين من قوله تعالى إنما أمرنا شيئاً إذا أردناه أن نقول له كن فيكون فجعل قوله كن مقدماً على التكوين وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع واليجاد والخلق ألفاظاً تشترك في معنى وتبين بعان والمشتراك فيه كون الشيء موجوداً من العدم مالم يكن موجوداً وهي أخص تعلقاً من القدرة لأن القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل في الوجود منها وليست صفة نسبية تعقل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي بعد حصول الانزلاق النسبة وأما ادعاء أنهم قالوا القدرة مؤثرة في إمكان شيء فليس بصحيح إنما الصحيح أن القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ولا يلزم من إثبات التكوين جميع المثاليين لأن متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا يمكن أن يقال من جانبهم والحق أن القدرة والارادة مجموعتين هما اللذان يتعلقان بوجود الآخر ولا حاجة معهم إلى إثبات صفة أخرى ﴿ قال ﴾ (السادس في أنه تعالى يصح أن يرى في الآخرة بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافاً للامعة منزلة من غير ارتسام أو اتصال شعاع به وحصول مواجهة خلافاً للشبهة والكرامية أما الأول فيدل عليه وجوه سمعية أربعة الأول أن موسى عليه السلام سأل الربوبة فلو استحال لكان سؤاله جهلاً أو عبثاً الثاني أنه تعالى علمها بإسنتقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن فكذلك المعاني به الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة الرابع قوله تعالى كلا أنهم عن ربهم يومئذ لمح وبون أما الثاني فالتقدم عن الجهة والمكان واستدل بأن الجسم مرئى لا تارى الطويل والعريض والطول ليس بعرض اذ لو كان عرض المكان قيامه ما يجوز واحد فيكون أكبر مقداراً فينقسم أو باكثر فيقوم الواحد بغير عدد وهو محال والعرض أيضاً مرئى فالصحيح مشترك وهو اما الحدوث أو الوجود الأول عديم فتعين الثاني واعترض عليه بأن التأليف عرض والصحة عديمة فلا تحتاج إلى سبب وإن سلم فلا نسلم وجوب كونه مشتركاً وجوداً فإن المختلفين قد يشتركان في أن واحد والصحة لما كانت عديمة جاز أن تكون علة لعدم وإن سلم فلم لا يجوز أن يمتنع رؤيته تعالى اقوات شرط أو وجوداً مانع ﴾ أقول المبحث السادس في أنه تعالى يصح أن يرى في الآخرة بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافاً للامعة منزلة من غير ارتسام صورة المرئي في الغير أو اتصال شعاع خارج من الغير إلى المرئي وحصوله مواجهة خلافاً للشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته تعالى بالمواجهة لا بعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والمراد بالرؤية الحالة التي يجدها الإنسان حين ما يرى الشيء بعد علمه به فإنا ندرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام صورة المرئي في الغير أو اتصال شعاع خارج من الغير إلى المرئي عند المواجهة فهي حالة أخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن حصولها مع عدم الارتسام وخروج الشعاع منه

الرؤية بمعنى أما الاول وهو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فيديل عليه وجوه الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية فلو استحال الرؤية لكان سؤال موسى عليه السلام جهلا وعييا وللخصم ان يقول سؤال موسى عليه السلام عن اسان قومه بدليل قوله حكايه عنهم ان يؤمن لك حتى نرى الله جهره فأخذتهم الصاعقه وقوله تعالى حكايه عن موسى عليه السلام أنهم لما كفروا ففعل الله بهم ما فعلهم من ذلك ففعلوا ما فعلوا ونال الله جهره الثاني ان الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث هو ممكن فكذلك المعلق باستقرار الجبل أيضا ممكن فالرؤية ممكنة قيل لا نسلم أنه علق الرؤية على أمر ممكن بل على أمر مستبعد لانه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان لفظة ان ان دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل أي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني وما صار مستقرا في الزمان المستقبل والاول وجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط وعند حصول الشرط الذي يتم به عليه العلة فإن ما دخل ان عليه هو شرط يتم به عليه العلية ولم يتحقق حصول الرؤية بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذن الجبل حال ما علق الله الرؤية باستقراره كان متحركا واستقرار الجبل من حيث هو متحرك محال فالتعليق عليه لا يدل على امكان الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان المشروط وأجاب الامام باننا لما ان الجبل في تلك الحالة كان متحركا لكن الجبل من حيث هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الآية ليس الا ذات الجبل وأما مقتضى الاستناع السكون فهو حصول الحركة فاذن القدر المذكور في الآية منشأ له استقرار وما هو المنشأ لا متناع الاستقرار فغير مذكور في الآية فوجب القطع بالهبة قبل عليه ان المذكور في الآية هو وقوع السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله تعالى فان استقرار مكانه لا صحة السكون التي يلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وذلك الحال تستلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج أن النظر اما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقلب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب والثاني تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالسبب للنظر بالمعنى الثاني واطلاق السبب واردة المسبب من أحسن وجوه المجاز فيل النظر لا يدل على الرؤية وهذا يقال نظرت الى الهلال فلم أراه فاذا لم يدل النظر على الرؤية لم تتعين الرؤية لا لارادة بل بحتمل أن يكون المراد غيرهما على ان له تأويلا آخر وهو أن يحتمل الى على واحد الا لا وحينئذ يكون معناها وجوه يومئذ ناضرة تعبر بها ناظرة أي منتظرة أو يحتمل على حذف المضاف وهو الثواب وحينئذ يكون المراد ناضرة الى ثواب ربها ناظرة قيل اتأويلان باطلان أما الاول فلان الانتظار سبب النعم والالية مسوقة لبيان النعم وأما الثاني فلان النظر الى الثواب لا بد وان يحتمل على رؤية الثواب لان تقلب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة واذا وجب اصهار الرؤية لا محالة كان اضممار الثواب اضممار الزيادة من غير دليل فلا يجوز ايجاب بان الالية دالة على ان الحال التي عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار بدليل قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فافرة أي تظن أن يفعل بها فعل هو في شدته وفظاعته فافرة داهية تقصم فقارا الظهر فاه في حال استقرار أهل النار في النار فقد فعل بها الفاقة واذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها مسروبا يستتبع نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم كما ان انتظار اكرام المملك وعطائه لا يكون موجبا للغم اذا تبين وصوله اليه وانتظار العذاب بعد الانذار بوصوله غم يستتبع بشارة الوجه أي شدة عبوسه كانتظار عقاب المملك اذا تبين عقابه ولا يحتاج الى اضممار لرؤية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر عبارة اما عن الرؤية أو عن تقلب الحدقة وتقلب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظارا

لوصوله من النعم لما بيننا الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجهه الاحتجاج
انه تعالى أخبر عن الكفار على سبيل الوعيد بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك يدل
على ان المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم والالم يكن في الاخبار عن الكفار على سبيل الوعيد بانهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة واذالم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم لمحجوبين فيرونه وأما الثاني وهو
ان يرى من غير ارتسام صورة المرئي في الغير أو اتصال شعاع الى المرئي وحصول مواجهة فلما عرفت
انه تعالى مقدس عن الجهة منزّه عن المكان متعال عن المواجهة واستدل على المذهب الحق بدلائل
مزيفة أما تقرير الدليل فلان الجسم مرئي وذلك لا مانع الطويل والعريض والطول المرئي ليس
بعرض لانه لو كان عرضا لكان قائما بعمل وقد ثبت ان الجسم مؤلف من أجزاء لا تتجزأ موجودة
بالعمل فالطول اما أن يكون قائما بجزء واحد من الأجزاء التي تألف الجسم منها فيكون ذلك الجزء
أكثر مقدارا مما ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون جسماء هذا خلاف وأما أن يكون قائما
بأكثر من واحد فيقوم العرض الواحد بعمل كثيرة وهو محال والعرض كاللون أيضا مرئي فالعرض
والجواهر يشتركان في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة فالمصحح للرؤية مشترك بين
الجواهر والعرض ولا مشترك بينهما الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلة لان الحدوث عدمي لانه
عبارة عن كون الوجود مسبوقا بعدم والعدم لا يصلح للعلة فتعبر الوجود فالوجود هو المصحح للرؤية
والوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للرؤية متحقق في الواجب فتصح رؤيته واعترض
عليه باننا لانسلم ان الطول مرئي بل المرئي تأليف الجواهر الفردة بعضها مع بعض والتأليف عرض قائم
بالأجزاء المتلاقية فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر وصحة الرؤية غير محتاجة الى سبب فان صحة الرؤية
عدمية والعدم لا يحتاج الى سبب وان سلم ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلان سلم وجوب كون
السبب مشتركا وجوديا فان الشئين المختلفين قد يشتركان في أثر واحد بالتبوع فلما ان السبب يجب أن
يكون مشتركا ولا يمكن لان سلم ان الحدوث لا يصلح للعلة قولكم لان الحدوث عدمي مسلم قولكم والعدم
لا يصلح للعلة قلنا ممنوع لان العدم يصلح لان يكون علة للعدم وصحة الرؤية لما كانت عدمية جاز
أن تكون معلولة لامر عدمي بخلاف أن يكون الحدوث وان كان عدميا علة لصحة الرؤية التي هي عدمية
وان سلم ان المصحح هو الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصفة فلم لا يجوز أن
يتمتع رؤيته تعالى لقوات شرط أو وجود مانع فان الأثر كما يعتبر في تحققه حصول مقتضى يعتبر أيضا
وجود الشرط وانتفاء المانع فلعل ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية وبما
يحققه ان الحياة معصية للجهل والشهوة وحياة الله تعالى لا تصحهما اما لان الاشتراك ليس الا في اللفظ
أو ان اشتركا في المعنى لكن ماهية الحق أو ماهية صفة من صفاته تنافيهما وعلى التقديرين فانه يجوز في
هذه المسئلة ذلك أيضا قال (احتج المعتزلة بوجوه الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار وأجيب
بان الادراك هو الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة تفهم مطلقا وبان معنى الآية
لا تدركه جميع الابصار وذلك لا يناقض ادراك البعض الثاني قوله تعالى ان تراني وكلمه ان لتأبدا النفي
وأجيب بالمنع الثالث قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا لا يهوى قلبه في رقت الكلام
فتمتنع في غيره لعدم القائل بالفصل وأجيب بان الوحي كلام يسمع بسرعة سواء كان المنكلم محجوبا عن
السامع أو لم يكن الرابع انه سبحانه استعظم طلب رؤيته ورب الوعيد والذم عليه فقال فقد ساءوا
مومني أكبر من ذلك فقالوا أرانا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الذين لا يرجون لقاءنا لانه
وأجيب بان الاستعظام لا جيل انهم طلبوا ذلك نعمتا وعناد الخامس ان الابصار في الشاهد يجب اذا
كانت الحواس ساجدة والشئ جازا للرؤية ومقابلا للرأي كالجسم الهادي له أو في حكمه كالاعراس القائمة

بهر الصورة المحسوسة في المرأة ولم يكن في غاية القرب والبعد واللطافة والصغر ولم يكن بينهما حجاب والاول
 طراز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها والستة الاخيرة لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى وسلامة
 الحاسة حاصل الا أن فلو صح رؤيته وجب أن نراه الا أن اللازم باطل فالمزوم مثله وأجيب بان
 الغائب ليس كالشاهد فلهذا رؤيته تتوقف على شرط لم يحصل الا أن أول تمكن واجبة الحصول عند
 هذه الشرائط السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئى مقابل ومنطبع في الرأى
 وأجيب بمنع الكبرى ودعوى الضرورة فيها باطلة لاختلاف المقابلة فيه والنقض ببصار الله تعالى ايانا
 أقول احتجت المعتزلة بوجوه ستة الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار والاحتجاج بها من وجهين الاول
 ان ما قبل هذه الآية وهو قوله تعالى ذلكم الله ربكم لاله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه وهو على كل شئ
 وكيل لا تدركه الابصار وما بعده هو قوله تعالى يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير مذكور في معرض
 المدح فوجب أن تكون هذه الآية أيضا مدحا والفاء ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك مستحسن كما
 يقال فلان أجل الناس وأكمل الخبز وأفضل الناس وإذا كان نفي ادراك الابصار اياه مدحا كان ثبوته
 نقضا والنقض على الله تعالى محال الثاني ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضى أن لا تدركه الابصار
 في شئ من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل استعمال كل من
 القولين في تكذيب الآخر وصدق أحد النقيضين يستلزم كذب الآخر وصدق قوله تعالى لا تدركه
 الابصار يوجب كذب قولنا تدركه الابصار وكذبه يستلزم كذب قولنا يدركه بصروا حسدا وبصران
 اذ لا قائل بالفرق وأجيب بان الادراك هو الاحاطة وهو رؤية الشئ من جميع جوانبه لان أصله من
 اللعوق والاحاطة انما تتحقق في المرئى الذى له جوانب فمعنى الآية نفي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم
 من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا فان الرؤية على سبيل الاحاطة أخص من الرؤية
 مطافا ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام وأجيب أيضا بان معنى الآية لا تدركه جميع الابصار وذلك لان
 الابصار جميع معترف باللام مفيد للعموم فلا ينافى ادراك بعض الابصار ورود الجواب الاول بان قوله
 الادراك رؤية الشئ من جميع جوانبه ليس بصحيح فانهم يقولون أدركت النار وأدركت الشئ ولا
 يريدون به رؤيته من جميع جوانبها بل الجواب الصحيح ان الله تعالى نفي الادراك بالابصار الذى من
 شرطه ارتسام الشئ أو خروج الشعاع ولا يلزم منه نفي الحالة التى تحصل بعد حصول أحد هذين
 الشئين من غير حصول أحدهما الثاني قوله تعالى لموسى عليه السلام ان ترانى وجهه الاحتجاج به ان
 كلمه لن تأبى دليل قوله تعالى قل لن تتبعونا فنفي الرؤية على التأبى يدعى حق موسى عليه السلام
 فيلزم نفيها في حق غيره اذ لا قائل بالفرق وأجيب بالمنع باننا لا نسلم أن كلمة لن تأبى دليل على كيد النفي
 بدليل قوله تعالى ولن يمتنوه أبدا بما قدمت أيديهم فانه قيد بقوله أبدا ومع هذا لم يستلزم تأبى دليل على
 لانهم يمتنونه في الآخرة على ان نفي الرؤية على التأبى لا يقتضى نفي صحة الرؤية الثالث قوله تعالى وما
 كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى الية وجهه الاحتجاج به
 أنه تعالى نفي الرؤية وقت الكلام فانه تعالى نفي التكليم الاعلى أحد الوجوه الثلاثة الوحى ومن وراء
 حجاب وارسال رسول وكل منها يستلزم عدم الرؤية أما الوحى فلانه لم يكن مشافهة فلا يكون عند
 الرؤية وامان وراء حجاب فظاهر أنه يستلزم عدم الرؤية وأما ارسال الرسول وابعائه فانه يدل على
 عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية واذا ثبت نفي الرؤية وقت الكلام فثبت نفي الرؤية في غير وقت
 الكلام اذ لا قائل بالفصل وأجيب عنه باننا لا نسلم انه نفي الرؤية وقت الكلام قولهم لانه نفي التكليم الا
 على أحد الوجوه الثلاثة فلما سلم قولهم كل منها يستلزم عدم الرؤية ممنوع قولهم اما الوحى فلا يكون
 مشافهة ممنوع لان الوحى كلام يسمع بسرعة واما كان المزمع به محجوب عن السامع أولم يكن الرابع أنه
 تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعى والذم عليه فقال يا أيها الذين آمنوا لا تدركه الابصار والذم عليهم كتمانها

من السماء فقدسوا لأم موسى عليه السلام أكبر من ذلك فقالوا آزرنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وهم وعدوا عتوا وكبروا أي قال الكفار لولا أنزل علينا الملائكة لنخبر ونأبان النبي عليه السلام مرسل أو نرى ربنا ليأمرنا باتباعه وتصديقه فاقسم الله تعالى فقال لقد استكبروا في أنفسهم بظلمهم الرؤية وعدوا بذلك عتوا وكبروا أي طغوا وبطلهم الرؤية طغيانا كبيرا وقال تعالى وإذا قلتم يا موسى لنؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون فثبت أن طلب الرؤية يترتب عليه العقاب والذم فلا تصح الرؤية وأجيب بان الاستعظام لاجل طلبهم الرؤية نعتنا وعتاد الانهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل أن يخاف الله تعالى في أبصارهم ما تقوى به على رؤيته تعالى فإن الاستعظام وترتب الوعيد والذم على ذلك لا على طلب الرؤية في الجلالة بشهادة أنه تعالى ذم الكفار لعدم رجائهم لقاء الله في الآخرة حيث قال وقال الذين لا يرجون لقاءنا أي في الآخرة فدل على أن انقطاع الرجاء عن رؤية الله تعالى في معروض الذم فعلم صحة رؤيته في الآخرة والالجاز انقطاع الرجاء عن رؤيته تعالى الخامس ان الابصار في الشاهد أي فيما عندنا من المصبرات يجب إذا تحقق شروط ثمانية أحدها أن تكون الحواس سليمة فإن الحواس إذا كانت غير سليمة لا تجب الرؤية وثانيها كون الشيء جائزا لرؤية فإن ما يمنع رؤيته لا يرى وثالثها المقابلة المخصوصة بين الرائي والمروى كالجسم المحاذي للرائي أو كون المرئى في حكم المقابل كالعارض القائمة بالجسم المقابل فإنها في حكم محالها المقابلة كالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي فإنها الكون القائمة بالمرآة المقابلة في حكم المرآة ورابعها أن لا يكون المرئى في غاية القرب وخامسها أن لا يكون المرئى في غاية البعد وسادسها أن لا يكون في غاية اللطافة وسابعها أن لا يكون المرئى في غاية الصغر وثامنها أن لا يكون بين الرائي والمرئى حجاب لا مانع لهم بالضرورة أن لا يبصر الشيء عند عدم أحد هذه الشروط وبصره إذا حصلت هذه الشروط والآي وان لم تجب رؤية الشيء إذا حصلت هذه الشروط جاز أن يكون بحضورنا جبال وأشخاص لانراها والشروط الستة الأخيرة أي المقابلة وما في حكمها وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لأن هذه الستة إنما تعتبر فيما من شأنه أن يكون في جهة وحيز والله تعالى منزّه عن الجهة والحيز بقى شرطان سلامة الحاسة وجواز الرؤية وسلامة الحاسة حاصلة الآن فلورؤيته وجب أن نرى الله تعالى للحصول الشرطين والالزام اطّل فالمرئى ومثله وأجيب بان الغائب عن الحس وهو الله تعالى ليس كالأشاهد فدل على رؤيته تعالى توقّف على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلفه الله تعالى في الابصار تقوى به على رؤيته أو بانه لم تكن الرؤية واجبة الحصول عند تحقق هذه الشروط فإن الرؤية يخلق الله تعالى والشروط الثمانية معدات ولا يجب الرؤية عند وجود معداتها السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع لان المقابل والانطباع من تلزمة للجسمية والله تعالى منزّه عن الجسمية فثبت ان الله تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئى مقابل ومنطبع في الرائي بالضرورة قاله تعالى ليس بمرئى وأجيب بمنع الكبرى باننا لا نسلم ان كل مرئى مقابل ومنطبع في الرائي ودعوى الضرورة في الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء في صدقها والعقلاء لا يختلفون في صدق الضرورة وبأن ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى ايانا فانه ليس بيننا وبينه تعالى مقابلة ولا انطباع ﴿الباب الثالث في أفعاله تعالى وفيه مسائل لاولى قال الشيخ ان أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له وقال القاضي كونها طاعة معصية بقدرة العبد وقال امام الحرمین وأبو الحسين والحكماء هم واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد وقال الاستاذ المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدره العبد وقال جهوزا لمؤثره زعمه بوجده فعله باختياره ومنع بوجوه الاول ان الترتيب ان امتنع عليه حال الفعل كان مجبوراً لا مختاراً وان لم يمنع

احتاج فعله الى مرجح موجب لا يكون من العبد دفعا للسائل ويلزم الجبر الثاني أنه لو أوجد فعله
 باختياره كان عالميا بتفاصيله فيجيب بالسكنات المتخلة للحركة البطيئة ويعرف أحيائها الثالث لو اختار
 العبد ونافض مراده مراد الله تعالى لم يجبهما أو رفعهما أو الترجيح بالمرجح فان قدرته تعالى وان كانت
 أعم لكنها بالنسبة الى هذا المقدور المعين على سواء)) أقول لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث
 في أفعاله تعالى وذكر فيه ست مسائل الاولى في أفعال العباد الثانية في أنه تعالى مرید للسكنات
 الثالثة في التحسين والتفجيج الرابعة في أنه تعالى لا يجب عليه شيء الخامسة في ان أفعاله لا تعلل
 بالاعراض السادسة في الغرض من التكليف المسئلة الاولى قال الشيخ أبو الحسن الأشعري ان أفعال
 العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له تعالى ولا تأثر لقدرة العبد في مقدوره أصلا بل القدرة
 والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال انقاضي أبو بكر ان ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى وكون
 الفعل طاعة كالصلاة ومعصية كزنا صفات للفعل تقع بقدرة العبد وقول امام الحرمين وأبو الحسين
 البصري والحكمان ان أفعال العباد واقعة بقدرة خالقها الله تعالى في العبد فإنه تعالى يوجد في العبد
 القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور وقال الاستاذ أبو اسحق الاسفهراني
 المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره لا على نعت
 الايجاب ومنع قول المعتزلة بوجوه الاول ان ترك الفعل من العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد محجورا
 فلا يكون الفعل باختياره وان لم يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لا امتناع ترجيح
 أحد طرفي الممكن لا مرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد لانه لو كان من العبد يعود التقسيم
 فيه ولا يتسلسل بل ينتهي لا محالة الى مرجح موجب لا يكون من فعله ويلزم الجبر قيل المعتزلة يقولون
 معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها وجوب وقوع أحدهما بحسب الارادة
 فتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير منافي لاستواء الطرفين
 بالقياس الى القدرة وحدها وينتدآن امتنع ترك الفعل من العبد عند الارادة لم يلزم الجبر وعدم
 الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان بالارادة فلا أوجب بان هذا
 الذي ذكرتم عن المعتزلة قول أبي الحسين البصري ايس قولنا ان المعتزلة والكلام في ابطال قول سائر
 المعتزلة لا في ابطال قول أبي الحسين الثاني لو كان العبد موجودا فعله باختياره كان عالميا بتفاصيله اذ لو
 جاز لايجادا بالاختيار من غير العلم لم يطل دليل اثبات عالمية الله تعالى ولان انقصه ذلك لا يكفي في
 حصول الجزئي لان نسبة الكل الى جميع الجاء زيات على السواء فليس حصول بعضها أولى من
 حصول بعض آخر فيجب أن يتحقق قصده بجزئي والقصده الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فثبت أنه
 لو كان موجودا فعله باختياره لكان عالميا بتفاصيله فيكون العبد محجوبا بالسكنات المتخلة للحركة
 البطيئة وعرف أحيائها السكنات واللازم باطل فان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض
 الأحياء والحركة في بعضهما مع انه لا شعور له بالسكنات ولا بأحيائها قيل لايجادا لا يستلزم علم
 الموجد بالموجد ولا يلزم نفي عالمية الله تعالى لان مثبتى العالمية لا يستدلون لايجادا عليها بل بأحكام الفعل
 واتقانه نعم لايجادا مع القصد لم يلزم للعلم ان يكون يكفي العلم الاجبالي والحركات الصادرة عن قتران
 القصدية تكون مع العلم انما على سبيل الاجل أوجب بان الجزئيات المنفصلة الحاصلة بالفعل الصادرة
 من الفاعل بآفة صد والاختيار وجب أن يتحقق بقصد جزئي والقصده الجزئي مشروط بالعلم الجزئي
 ويلزم انه لو كان موجودا فعله باختياره لكان عالميا بتفاصيله لكان له ان يعلمه وباطلان اللازم فان
 العبد عالم بتفاصيل أفعاله ان كان لم يبق العلم انتقص على ذكره الثالث لو اختار العبد ونافض
 مراده مراد الله تعالى بان أراد العبد نفسه كيزجهم وأراد الله تعالى تحريكه فاما أن يقع مراده فما يلزم
 جميع التفويضين أو لم يقع مراد واحد منهما فليزحم رفع التفويضين أو يقع مراد أحدهما دون الآخر فيلزم

الترجيح بالمرجح لان قدرته تعالى وان كانت أعم من قدرة العبد ذلك بمما بالنسبة الى هذا المقدور
متساويان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد والشئ الواحد وحدة حقيقة لا يقبل التفاوت
فاذا قدرتان بالنسبة الى افتضاء وجود هذا المقدور على السوية فما التفاوت في أمور أخر خارجة
عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح قيل يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد عند اجتماع
القدرتين ولا نسلم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور بل هما متفاوتتان
في القوة والضعف ولذلك يقدر قادر على حركة شاقة في مدة لا يقدر قادر آخر عليها في تلك المدة ولو كانت
انقدرتان متساويتين لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك وأيضا الضعف بما يقدر
بالاستقلال على فعل يقدر عليه القوى والقوى يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع
القوى وهذا الدليل مأخوذ من دليل التماثل في ابطال كون الاله أكثر من واحد وهذا يقتضي لان
الالهة تفرض متساوية في القدرة بالانفصال وهذه الآية تسمى ﴿ قال ﴾ احتجوا بالمعقول والمنقول اما
الاول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا لوجب تركه اذا لمأمر به عند استواء الدواعي
ومرجوحية داعية ممتنع وعند رجائه واجب وأيضاً ان كان معلوم ان وقوع وجب وقوعه وان كان
معلوم ان وقوعه ممتنع ومع هذا فان الله تعالى عما لا يسئل عما يفعل وأما الثاني فمن وجوه الاول الآيات
التي أضافت الأفعال الى العباد وعلقها بعبثيتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ان يتبعون
الاظن حتى يغيروا ما بانفسهم هم بل سوات لكم انفسكم فطوعت له نفسه من يعمل سو يجزبه كل امرئ
بما كسب رهين فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء ذكره لمن شاء منهم ان يتقدم
أو يتأخر وعورض بنحو قوله تعالى خاتق كل شئ والله خلقكم وما نعما لكم ومن يشاء الله يضره
على صراط مستقيم الثاني الآيات المشتملة على الوعد والوعيد والملاح والذم عليها وهي أكثر من أن
تحدى وأجيب بان السعادة والشقاوة جسمية كتبت له قبله والاعمال امارات ويترب الثواب والعقاب
عليهم امن حيث انها معرفات لا موجهات الثالث اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم كقوله تعالى
كنا بآدم ربنا ظالمين انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني
ظلمت نفسي ورض بقوله تعالى حكايه عن موسى ان هي الا فتنتك فضل بها من اشأ وتهدى من تشأ
وتظاير الرابع الآيات الدالة على ان أفعاله تعالى لا تنصف بصفاته أفعال العباد من الظلم والاختلاف
والتفاوت كقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظالم للعبيد وما ظلمناهم ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وأجيب بان كونه ظلما اعتبار
بعض الأفعال بالنسبة الى القصور وما يمكنه واستحقاقا وذلك لا يمنع صدور أصل الفعل عن
الباري تعالى مجردا عن هذا الاعتبار وأما في الاختلاف والتفاوت فعن ان قرآن وخلق السموات
اذ اكلام فيهما ﴿ أقول احتجت المعتزلة على ان أفعال العباد باختيارها بالمعقول والمنقول اما الاول أي
المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا لكانت أفعال العبد متساوية لانها لا يكون أفعاله
جارية مجرى أفعال الجمادات واللازم باطل لان العقل لا يتفقوا على ان التكليف ليس بواجب وأجيب
بان ما ذكرتم مشترك للزمام لو جهين أحدهما ان الفعل المأمور به عند استواء داعي الفعل وداعي الترك
وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع وعند رجحان داعي الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا
فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به وثانيهما ان الفعل المأمور به ان علم الله وقوعه وجب وقوعه
وان علم الله لا وقوعه امتنع وقوعه فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به وأما الثاني وهو المنقول
فمن وجوه الاول الآيات التي أضافت الأفعال الى العباد وعلقها بعبثيتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون
الكتاب بأيديهم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى فمن
شاء ذكره وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى ذلك ان الله لم يكلفهم غير انفسهم انه على قوم حتى

بغير وأما بأنفسهم وقوله تعالى بل سألناكم أنفسكم أمر أقصبر جليل وقوله تعالى فطوعت له نفسه
 قتل أخيه وقوله تعالى من يعمل سوءاً يجز به وقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين وقوله تعالى لمن
 شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر وعرض المنقول بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بخالق الله تعالى
 نحو قوله تعالى خالق كل شيء وقوله تعالى والله خالقكم وما تعملون وقوله تعالى من يشأ الله يمض الله
 يجعله على صراط مستقيم الثاني الآيات المشتبهة على الوعد والوعيد والممدح والمذم علمها نحو قوله
 تعالى ليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقوله تعالى اليوم تجزى عنكم أعمالكم وقوله تعالى لتجزى
 كل نفس بما تسعى وقوله تعالى هل جزاء الإحسان إلا الإحسان وقوله تعالى هل تجزى عن الإحسان
 ما تعملون وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها وقوله تعالى ومن أعرض عن ذكرى وقوله تعالى
 أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا وقوله تعالى ان الذين كفروا بعد إيمانهم وقوله تعالى كيف تكفرون
 بالله وهي أكثر من أن تحصى وأجيب بأن مقتضى الثواب والمدح والعقاب والذم انما هو السعادة
 والشقاوة قال الله تعالى وأما الذين سعدوا ففي الجنة وقال الله تعالى وأما الذين شقوا ففي النار والسعادة
 والشقاوة جليلية كتبت للعبد قبل وجوده شاهد به عليه السلام السعيد من سعدني بطن أمه
 والشي من شقني بطن أمه والأعمال الصالحات إمارات للسعادة والأعمال السيئات علامات للشقاوة
 وترتب الثواب على الأعمال الصالحات والعقاب على الأعمال السيئات من حيث أن الأفعال معروفة
 للثواب والعقاب لا موجبات اثبات الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم كقوله تعالى حكاية
 عن آدم ربنا ظلمنا أنفسنا وعن يونس إني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي
 وعرض بقوله تعالى عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتمدي من تشاء ونظائرهم فنحو قوله تعالى
 من يشأ الله يمض الله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الرابع الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى
 لا تنصف بصفات أفعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت أما الظلم فللقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال
 ذرة وقوله تعالى وما ركب ظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولا يكن ظلموا أنفسهم وأما الاختلاف
 فللقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً وأما التفاوت فللقوله تعالى ما ترى في
 خلق الرحمن من تفاوت وإذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منتهية عن أفعال الله تعالى لزم أن تكون
 أفعال العباد ليست أفعال الله لأن أفعال العباد متصفة بالظلم والاختلاف والتفاوت فلا تكون أفعال
 العباد مخلوقة لله تعالى وأجيب بان ما ذكر من الآيات لا يدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى
 أما الآيات الدالة على نفي الظلم فلأن كون الفعل ظمماً بالنسبة إلى الما ليس بداخل في حقيقة
 الظلم ولا صفة حقيقية لازمة له فيجوز أن لا تكون الأفعال المنسوبة إلى العباد متصفة بالظلم بالنسبة إليه
 تعالى لأنه مالمالك لكل الأشياء بالاستحقاق وتكون متصفة بالنسبة إلى الما قصوراً مالمكاناً أو قصوراً استحقاقاً
 وكون الفعل ظمماً بالنسبة إلى الما لا يمنع صدور أصل الفعل عن البارئ تعالى مجرداً عن اعتبار كونه ظمماً
 اذ لا امتناع في أن الفعل الصادر عنه تعالى يعرض له اعتبار كونه ظمماً بالنسبة إلى الما وأما في الاختلاف
 والتفاوت الذي يدل عليه الآيتان فعن القرآن وخلق السموات والأرض والقرآن وخلق السموات
 يدل عليه سياق الآيتين لأن في الاختلاف والتفاوت عن أفعاله تعالى مطلقاً فإن مخلوقات الله تعالى مختلفة
 متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما من الاختلاف والتفاوت ﴿واعلم ان أصحابنا لما وجدوا
 تفرقة بديهية بين مآثر أوله وبين ما تجده من الجمادات وذادهم قائم ببرهان عن اضافة الفعل الى اختيار
 العبد مطابقاً لما رأوا في الأفعال واقعة بقدره الله تعالى وكسب العبد على معنى ان العبد اذا صهم
 العز قاله بخالق الفعل فيه وهو أيضاً مشكل وصعوبة هذا المقام أنكر السلف على المناظرين فيه﴾
 أقول اعلم أن أصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين مآثر أوله أي نباته من الأفعال الاختيارية
 وبين ما تجده من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار فانهم علموا بالبديهية ان

مدخلا في الاوردون الثاني وذادهم أي منهم وطردهم البرهان الدال على ان الله تعالى خالق كل شئ
 أي منشئ عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا جعوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدره الله
 تعالى وكسب العباد على معني ان الله تعالى أجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على الطاعة يتخلق الله
 فعل الطاعة فيه واذا صمم العزم على المعصية يتخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد
 كما وجد لقوله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كافي في الامر والنهي قال المصنف رحمه الله وهذا أيضا
 مشكل فان نصميم العزم أيضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد أصلا واصعب به هذا
 المقام أنكر السلف على المناظرين في هذا المقام لانه بحسب الغالب تؤدى المناظرة الى رفع الامر والنهي
 والشرك بالله تعالى وقال أهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض وان كان أمر بين الامرين فهذا هو
 الحق وتحقيقه ان لله يوحد القدرة والارادة في العبد ويجعلها بحيث لها مدخل في الفعل لا بان يكون
 للقدرة والارادة لذاته ما مدخل في الفعل بل كونهما بحيث لهما مدخل بخلق الله تعالى اياهما على هذا
 الوجه ثم يقع الفعل بما فان جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها بالواسطة وبعضها بواسطة وأسباب
 لا بان يكون الوسائط والأسباب لذاته ما اقتضت أن يكون لهما مدخل في وجود المسببات بل بان خلقها الله
 تعالى في العبد وجعلها بحيث لهما مدخل فتكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى
 ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله في العبد وجعلها بحيث لهما مدخل في الفعل والاولى أن يسلك في هذا
 المقام طريقة السلف ويترك المناظرة فيه ويقوض علمه الى الله تعالى ﴿ قال ﴾ الثانية انه تعالى يريد
 للكانات من الخير والشر والايمان والكفر لانه موجد لكل ومبدعه ولانه علم بمن يموت على كفره
 عدم ايمانه فامتنع وجوده والا لا يمكن انقلاب علمه جهلا فلا تتعلق الارادة به احتجت المعتزلة بوجوه
 الاول أن الكفر غير مأور به فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر أو لمزومه الثاني لو كان الكفر
 مرادا لوجب الرضا به والرضا بالكفر كفر الثالث انه لو كان مرادا لكل الكافر مطيعا بكفره لان
 الطاعة تخصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة وأوجب
 بان الامر قد ينفك عن الارادة كما هو المختار والرضا انما يجب بالقضاء دون المقصود والطاعة موافقة الامر
 وهو غير الارادة والرضا من الله تعالى ارادة الثواب أو ترك الاعتراض وقالت الحكيمة الموجود اماخير محض
 كمال النكته والافلاك أو الخير فيه غالب والمقصود بالذات خير والشر واقع بالتبع فان ترك الخير الكثير
 لاجل الشر القليل شر كثير ﴿ أقول المسئلة الثانية اختلفوا في ان الله تعالى هل هو مريد للكانات أولا
 فذهب الاشاعرة الى أنه مريد للكانات من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية والارادة
 تابعة لعلم وكل ما علم الله تعالى وقوعه يريد به وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهب المعتزلة
 الى أنه تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت أولا ويريد الخير والايمان والطاعة وقعت أولا
 والارادة توافق الامر في كل ما أمر الله تعالى يريد به واحتج المصنف على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول
 أنه تعالى موجد لكل ما دخل في الوجود من الممكنات ومبدعه بالاختيار ومن جعلته الشر والكفر
 والمعصية فيكون موجد الشر والكفر والمعصية بالاختيار وكل ما أوجده بالاختيار يكون مريدا له فانه
 تعالى مريدا لها ولقائل أن يقول هذا الوجه مبني على انه تعالى خالق لافعال العباد وهو ممنوع عندهم
 الثاني انه تعالى علم بمن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه والا لا يمكن انقلاب علمه
 تعالى جهلا واذا كان وجود الايمان منه ممنوعا لا تتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا ولقائل أن
 يقول وجود الايمان ليس بمنع بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر الى علمه فيجوز أن تتعلق ارادته
 تعالى بالايمان من حيث انه ممكن لا من حيث انه ممتنع وقيل أيضا ان العلم تابع للعلوم لا موجب
 له فلا يكون منع موجب للكفر والمعصية فلا تتعلق الارادة بالكفر والمعصية احتجت المعتزلة بوجوه
 أربعة الاول ان الكفر غير مأور به بالاتفاق فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر أو مدلول الامر

ملزوم للإرادة مساومة لها لأن الطلب إما نفس الإرادة أو مشروط بالإرادة والإرادة شرط لا ينفك عنه وأياً ما كان يمنع انفكاك الأمر عن الإرادة فما لا يكون مأموراً به لا يكون مراداً أو الكفر غير مأموراً به فهو غير مراد الثاني لو كان الكفر مراداً لوجب الرضا به والملازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر فلا يجب بيان الملازمة أن الكفر حينئذ مراد الله تعالى ومراد الله تعالى قضاؤه والرضا بالقضاء واجب الثالث لو كان الكفر مراداً لكان الكافر مطيعاً بكفره والملازم باطل لأن الكافر عاص بكفره ببيان الملازمة أن الطاعة تخصب لمراد المطاع فإذا كان الكفر مراداً لكان الكافر بكفره حصل مراد الله تعالى فيكون مطيعاً بكفره الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا به - والإرادة - فلو كان الكفر مراداً لكان الله تعالى راضياً به والملازم باطل وأجيب عن الأول بأن الأمر قد ينفك عن الإرادة فلا يكون الأمر نفس الإرادة ولا مشروطاً بها وذلك كما هو المختص بغير السلطان لو أنكر ضرب السيد لعبيده ونحوه بعد عقاب السيد على ضرب عبيده من غير ذنب فادعى السيد مخالفة العبد له وطلب السيد منه يذمه بعبادة السيد هذه السلطان فانه بأمر العبد ولا يذمه إلا ببيان بالمأموراً به لانه لو كان السيد مراداً لكان العبد بالمأموراً به لكان مراداً لعقابه نفسه لأن السلطان قواعد بعقاب السيد عند امتثال العبد أمره والعاقلة لا يذمه بعقاب نفسه وقد أورد المعتزلة مثله على القول بأن الأمر طلب فإن العاقلة لا يطلب عقاب نفسه قبل والأولى أن يقال لو كان الأمر نفس الإرادة أو مشروطاً بها لوقعت الأمور كلها والملازم باطل إما الملازمة فلا إرادة هي الصفة المختصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت فمعنى تعلق الإرادة بالشئ تخصيصه بوقت حدوثه فإذا لم يوجد الشئ لم يخص بوقت حدوثه وإذا لم يخص بوقت حدوثه لم تعلق الإرادة به فيلزم من المقدمتين أنه إذا لم يوجد الشئ لم تعلق الإرادة به ويلزم منه أنه إذا تعلق الإرادة بالشئ وجد وعلى تقدير أن يكون الأمر هو الإرادة أو مشروطاً به يلزم أن يكون المأموراً به ليكون مراداً موجوداً وأما بيان بطلان الملازم فلا من علم الله تعالى أن عوت على كفره مأموراً بالآيمان ولم يقع الآيمان منه واعلم أن ما أورده المعتزلة على القول بأن الأمر هو الطلب ليس بوارد فإن العاقلة قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد إلا ما يختاره فالسيد يجوز له أن يطلب من العبد المأموراً به ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه أن يكون طالبا لعقابه نفسه وإنما يلزم ذلك لو كان مختاراً لوقوع المأموراً به بل انما يطلبه لئلا يخالف العبد السيد فيما يطلبه فلا يعاقبه السلطان فلا يكون طالبا له المأموراً به مستلزماً لطلب عقابه ولا معتزلة أن يقولوا لا نسلم الملازمة قوله لأن الإرادة هي الصفة المختصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت قلنا إرادة الفاعل له عليه هي الصفة المختصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت وإرادة غير الفاعل لصدره الفعل من الفاعل لا تكون الصفة المختصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت والإرادة التي هي عين الأمر أو شرطه هي الثانية ولا يلزم من كون المأموراً به مراداً بالإرادة الثانية وقوعه فإب الإرادة الثانية لا تستلزم وقوع المراد وعن الثاني أن المراد هو المقضى لا المقضاء فالكفر الذي هو المراد ليس بقضاء بل هو مقضى والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى ولما قل أن يقول قوا لكم الرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى ليس بمستقيم فإن القائل رضى بقضاء الله لا يريدانه رضى بصفة من صفات الله تعالى بل يريدانه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى والجواب الصحيح أن يقال لرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالى طاعة الله تعالى بالرضا بالكفر من هذه الحبشية ليس بكفر وعن الثالث أن الطاعة موافقة الأمر والأمر غير الإرادة فإطاعة شخص المأموراً به لا تخصب لمراد قيل لقلنا أن يقول الطاعة موافقة الإرادة الثانية إذا الأمر هو الإرادة الثانية أو مشروطاً بها وأجيب بأن الأمر غير الإرادة الثانية وغير مشروطاً بها لأن الأمر يوجد بدون الإرادة الثانية كما هو المختار وعن الرابع أن الرضا من الله تعالى ليس بنفس إرادة الفعل بل الرضا من الله تعالى هو إرادة الثواب على الفعل أو ترك الاعتراض عليه ولا يلزم من انتفاء إرادة الثواب على الفعل أو انتفاء ترك الاعتراض عليه انتفاء

ارادة الفعل وقال الحكميم في بيان كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى الامور الممكنة في الوجود منها
 أمور يجوز ان يتعسر وجودها عن الشر أصلاً كالعقول التي لا تشتمل على أمر بالقوة وهي الخير المحض
 والمصنف أورد في المثال الملائكة والافلاك ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها اللاتمة بها
 الاوتى تكون بحيث يعرض منها شر عند ملاقاتها لما يخالفها وذلك مثل النار فانها لا تفضل فضيلتها
 ولا تكمل معاونتها في نكاح جبل الوجود الا ان تكون تؤذى وتؤلم ما يتفق له مصادمته من أجسام
 حيوانية وتكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المركبات بالاحراق والاشياء باعتبار وجود
 الشر وعدمه تنقسم الى مالا شرف فيه والى ما يغلب الخير فيه على شره وهما قد ذكرناهما والى ما يكون
 شراً على الاطلاق والى ما يكون الشرف فيه غالباً والى ما يتساوى الخير والشرف فيه وإذا كان الوجود المحض
 الالهى مبدأ لفيض الوجود الخيرى الصواب كان وجود القسم الاول واجباً فيضائه مثل وجود
 الجوهر العاقبة وكذا القسم الثانى يجب فيضائه فان ترك الخير الكثير نحو زامن شرف قبل شر كثير وذلك
 مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن أن تكون لها فضيلة الا أن تكون بحيث يمكن ان يتأدى
 أحوالها في حركاتها وسكناتها الى اجتماعات ومصادمات مؤذية وان يتأدى أحوالها وأحوال الامور التي
 في العالم الى ان يقع لها خطأ عقده ضار في المعاد أو في الحى أو فرط هيجان غالب عاجل من شهوة أو غضب
 ضار في أمر المعاد وتكون القوى المذكرة لا تغنى غناء ما يكون ذلك في أشخاص أقل من أشخاص
 المسلمين وأوقات أقل من أوقات السلامة ولان هدام معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض
 فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مشتمل على ما بالعرض ﴿ قال ﴾ (الثالثة في التحسين والتفجيع
 لا قبيح بالنسبة الى ذات الله تعالى فانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة اصنعه ولا
 غاية لفعله وأما بالنسبة الى ما بالعرض فانه ما نهى عنه شرعاً والحسن ما ليس كذلك وقالت المعتزلة القبيح قبيح
 في نفسه وقبحه يكون لذاته أو لوصفه فأنه في نفسه من الله كما قبيح منار كذلك الحسن ثم ان منهم ما يستبد
 العقل بدركه ضرورة كانه نفاذ الغرقى والهلكى وقبح الظلم أو استدلال كقبح الصدق الضار وحسن
 الكذب النافع ولذلك يحكمهم الممتدين وغيره كالبراهمة ومنهم ما ليس كذلك كحسن صوم آخر رمضان
 وقبح صوم أول شوال قلنا المراد بالحسن وانقبح ان كان ما يكون صفة كمال كعلم أو نقص كجهل
 أو يكون ملائماً للطبيع أو مافرا له فلا خلاف في كونهما عقليين وان كان ما يتعلق به في الاجل ثواب أو
 عقاب فالعقل لا يحال له فيه كيف وقد بان ان العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله ﴿ أقول المسئلة
 الثالثة في التحسين والتفجيع التحسين هو الحكم بالحسن والتفجيع هو الحكم بالقبح ولا قبيح بالنسبة الى الله
 تعالى أما بالنسبة الى أفعال نفسه فلا تفاق العقلاء على ان أفعال الصادق منه لا ينصف بالقبح لكونه نفساً
 والحقص على الله تعالى محال وأما بالنسبة الى أفعال العباد فلا تفاق الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء
 ويختار لا علة اصنعه ولا غاية لفعله وأما بالنسبة الى ما بالعرض فانه ما نهى عنه شرعاً وهو منصوص في الحرام
 ان أراد بالنهى نهى التحريم وان أراد بالنهى نهى التنزيه فالقبح هو الحرام والمكروه والحسن ما ليس
 كذلك أى ما ليس نهى شرعاً ففعل الله تعالى والواجب والمنسوب والمباح وفعل غير المكلف حسن
 وكذا المكروه ان أراد بالنهى نهى التحريم وقالت المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته أو
 يكون لصفته لازمة لذاته أو بوجه واعتبار كما هو مذهب الجبائي فيقبح من الله تعالى كما قبيح منا وكذا
 الحسن حسن في نفسه وحسنه يكون لذاته أو لصفته لازمة لذاته أو بوجه واعتبار ثم ان من الحسن
 والقبح ما يستبد العقل بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال كانه نفاذ الغرقى والهلكى والصدق النافع
 وكقبح الظلم والكذب الضار ويستبد العقل بدركه استدلالاً كقبح الصدق الضار وحسن الكذب
 النافع والذي يدل على ان هذين النوعين يستبد العقل بدركهما انه يحكمهم الممتدين أى المعترف
 بالنبوة المتمسكين بدين نبي وغيره كالبراهمة ومن الحسن والقبح ما ليس كذلك أى لا يستبد العقل بدركه

لابانضرورة ولا بالنظر والاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال فإن العقل لا يستدبره بل يتوقف على الشرع والسمع قلنا الحسن والقبح بطلاقان على أمور منها ما يكون صفة كمال أو صفة نقص ومنها ما يكون ملائمة للطبيع أو منافرة له ومنها ما يتعلق به في الآجل ثواب أو عقاب فإن كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال وبالقبح ما يكون صفة نقص أو كان المراد بالحسن ما يكون ملائمة للطبيع وبالقبح ما يكون منافرا للطبيع فلا خلاف في كونهما عقليين وإن كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب وبالقبح ما يتعلق به في الآجل عقاب فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به في الآجل ثواب أو عقاب فكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر أن العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله وإذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن أو القبح بحسب العقل فإن الأفعال الاضطرارية والانفاقية لا توصف بالحسن والقبح عقلا ﴿ قال ﴾ (الرابعة في أنه تعالى لا يجب عليه شيء إذا حاكم عليه ولا نهى له لو وجب عليه شيء فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب وإن استوجب كان ناقصا لأنه مستكمل بنفسه وهو محال والمعتزلة أو جبروا أمورا منها اللطف وهو أن يفعل ما يقرب العبد إلى الطاعة فقبل هذا التقريب يمكنه أن يفعل ابتداء فيكون الوسط عبثا ومنها الثواب على الطاعة فقبل تلك الأعمال لا تكافئ النعم السابقة فكيف تقتضي مكافأة ومنها العقاب على التكبر أو قبل التوبة فقبل هو حقه فله عفوؤه ومنها أن يفعل الأصلح لعباده في الدين أو في الدنيا فقبل الأصلح للكافر الفقير لا يخلق ومنها أن لا يفعل القبيح عقلا لعلمه بقبحه واستغنائه عنه قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك ﴿ أقول المسئلة الرابعة في أنه تعالى لا يجب عليه شيء لأن الوجوب حكم والحكم لا يثبت إلا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شيء ولا نهى له لو وجب عليه شيء فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لأن الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وإن استوجب تركه الذم كان البارئ تعالى ناقصا لأنه مستكمل بفعله فإنه حينئذ يخلص بفعله من المذمة وهو محال والمعتزلة أو جبروا على الله أمورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على التكبر أو قبل التوبة ومنها أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا ومنها أن لا يفعل القبيح عقلا ما لا لطف وهو أن يفعل ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي إلى الخلو فهو واجب على معن أن تاركه يستحق الذم عند المعتزلة لأن اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لأن ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل به الغرض من التكليف يكون واجبا لأن التكليف واجب وهو لا يتم إلا باللطف وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فقبل هذا التقريب يمكن الوجوب في نفسه والله تعالى قادر على كل الممكنات فوجب أن يكون الله قادرا على إيجاد هذا التقريب فممكنه ابتداء من غير ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا وأما الثواب وهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاحلال فهو واجب على الله تعالى جزاء عن التكليف والطاعات فقبل تلك الأعمال لا تكافئ النعم السابقة فكيف تقتضي مكافأة وأما العقاب على التكبر أو قبل التوبة فهو واجب على الله تعالى عند معتزلة بغداد فقبل العقاب حقه وليس في استيفائه نفع ولا في إسقاطه ضرر فله عفوؤه بل يحسن عفوؤه كافي الشاهد وأما الأصلح فوجب على الله تعالى أن يفعل الأصلح لعباده عند معتزلة بغداد فقبل الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين وأما القبيح فوجب على الله تعالى أن لا يفعل القبيح عقلا لأن الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب أن لا يفعل قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك فإنه لا قبيح بالنسبة إلى الله تعالى ﴿ قال ﴾ (الخامسة أن أفعاله لا تتعلل بالأغراض لوجوه الأول أنه لو فعل لغرض لكان ناقصا لأنه مستكمل بغيره وهو محال لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها إن استوى بالنسبة إليه لم يصلح أن يكون غرضا داعيا إلى الفعل والالزام الاستكمال الثاني أن تحصيل الأغراض ابتداء مقدور والله تعالى لجعلها غايات عبث وهو يتنافى الغرض الثالث الغرض من

اختصاص الحادثة المعينة بوقت المعين ان وجد قبله لم أن يكون الحادث حينئذ وان لا يكون الغرض غرض هذا الحادث وان وجد معه عاد الكلام في اختصاصه به ولزم التسلسل أو التنزيه عن الغرض وانفقت المعتزلة على أن أفعاله وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان ما لا غرض فيه عبث وهو على الحكيم محال وأجيب بان العبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى وان كان غيره فلا بد من تصويره أو لا تقريره ثانياً أقول المسئلة الخامسة أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض خلافا للمعتزلة ولا كثرة الفقهاء والغرض ما لا جله يصدر الفعل من الفاعل واحتج المصنف على أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض بوجوه الأول أنه لو فعل لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكماً لا بغيره واللازم محال بيان الملازمة أن كل من يفعل لغرض كان مستكماً لا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم أن يكون مستكماً لا بغيره لا نأقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح أن يكون غرضاً داعياً إلى الفعل لا امتناع الترجيح بالامر ح وان لم يستويا بالنسبة اليه بل يكون تحصيل مصلحة أولى بالنسبة اليه لم الاستكمال بما هو أولى بالنسبة اليه الثاني ان تحصيل الأغراض ابتداءً مقدور الله تعالى لان كل غرض يفرض يكون من الممكنات فيكون الله تعالى قادراً على إيجادها ابتداءً فتوسط الأفعال وجعلها أغايات يكون عبثاً والعبث محال لقوله تعالى أغضبتم انما غلبناكم عبثاً لا يقال لا يمكن تحصيل ما هو غرض الا بذلك الوسط لا نأقول الذي يصلح أن يكون غرضاً ليس الا اتصال اللذة إلى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير توسط شيء الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقت المعين ان وجد قبل وقت الحادثة المعينة لم أن تكون الحادثة المعينة أيضاً حينئذ أي قبل ذلك الوقت لا امتناع تأخر الشيء عن غرضه ولزم ان لا يكون الغرض غرضاً لا امتناع أن يكون غرض الشيء قبله وان وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقت المعين في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين فان لم يكن لغرض لزم التنزيه عن الغرض وان كان لغرض فان وجد الغرض الثاني قبله لم أن يكون الغرض الأول أيضاً قبله وان لا يكون الغرض غرضاً وان وجد الغرض الثاني في ذلك الوقت عاد الكلام فيه ويلزم التسلسل أو التنزيه عن الغرض وانفقت المعتزلة على أن أفعاله وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان الفعل الذي لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم محال وأجيب بان المراد بالعبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون استدلالاً بالشيء على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض فلا بد من تصويره أو لا تقريره ثانياً اعلم ان المعتزلة يقولون بفعل الحكيم لا يتخلو عن غرض هو الداعي إلى ذلك الفعل واللازم الترجيح بالامر ح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع لئلا يجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم المجتهد بدون يفرعون على ما ورد من الشارع من المنع والاذن فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض ومن الناس من يقول الغرض سوق الاشياء الناقصة إلى كمالها فان الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان إلى آخر الا بتحركه وهو الغرض من تحريكه فبعض الأغراض من غير توسط الفعل الخاص به يمنع تحصيله والمنع ليس بمقدور عليه وأهل السنة يقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله ان يتصف بالقبح وكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المتحررين يحررهم إلى غير غايات حركاتهم ولا يستعمل عيافه بل وكيف قال ﴿السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بدونه قبيح قلنا مبني على القول بالحسن والقبح في أفعاله ومع ذلك فالتفضل اغماض من يتصور له النفع والضرر واحتج من كره التكليف بان العبد مجبور لما هو فيه قبيح التكليفه ولانه لو عرى عن الغرض كان عبثاً فبيح وان كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له تعالى عنه ولا غيره فانه تعالى قادر على تحصيله ابتداءً فبيح التكليف

وأجيب بان حاصل التكليف ايدان من الحق للخلق ينزل الثواب وحلول العقاب على أهل الجنة والنار وفرقان بين السعداء والاشقياء وحكمه لا نطلب لميته ولا تسئل علمته يعترض ولا يعترض عليه ويسأل ولا يسئل عنه كما قال الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ﴿ أقول المسئلة السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح قلنا مبنياء على القول بالسن والفتح في أفعاله تعالى والوجوب على الله تعالى وهذه أمور باطلة عندنا ومع ذلك أى مع تساميم هذه الامور فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل انما يكون التفضل بالتعظيم قبيحا ممن يتصور له النفع والضرر ولئن سلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة فان التلفظ بكلمة الشهادة أسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة أعظم واخرج المنكرون للتكليف بان العبد مجبور في أفعاله لما هو من ان الكل بخلقه تعالى وارادته فيقبح تكليف العبد بما ليس باختياره ولان التكليف بالفعل الشاق ان لم يكن الغرض كان عبثا فيقبح من الحكيم وان كان الغرض فيتحيل أن يكون ذلك الغرض له تعالى تعالى عنه عن أن يكون الغرض له ويستحيل أن يكون ذلك الغرض غيره تعالى فان الله تعالى قادر على تخصيص ذلك الغرض ابتداء فيضيع التكليف لانه حينئذ يكون توسط التكليف عبثا وأجيب عنهم بما بان مبني على طلب اللبمية وهو باطل لانه لا يجب أن يكون كل شئ معللا والا لكانت عبية تلك العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل بل لابد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا بالعبية وأولى الامور بذلك أفعال الله تعالى وأحكامه وحاصل التكليف اعلام الحق الخلق ينزل الثواب وحلول العذاب على أصحاب الجنان وأصحاب النيران وفرقان بين السعداء الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات وحكمه تعالى لا تسئل علمته وله ان يعترض على غيره وليس لغيره ان يعترض عليه يسأل ولا يسئل عنه كما قال الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ﴿ قال الكتاب الثالث في الذرة وما يتعلق بها وفيه ثلاثة أبواب الاول في النبوة وفيه مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي لما لم يكن الانسان بحيث يستقل بامر نفسه وكان أمر معاشه لا يتم الا بشركة آخر من انشا جنسه ومعاوضه ومعاونة ويجرى بينهم ما في ما بين لهم بما يتوقف عليه صلاح الشخص أو النوع احتياج الى عدل يحفظه شرع يفرضه شارع يختص بالذات ظاهرة ومجرات باهرة تدعو الى طاعته وتحث على اجابته وتصدقه في مقالته بوعده المسمى باب العقاب وبعد المطيع بالثواب وهو النبي عليه السلام ﴿ أقول لما فرغ من الكتاب الثاني في الالهيات شرع في الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها واذكر فيه ثلاثة أبواب الاول في النبوة الباب الثاني في الحشر والجزاء الباب الثالث في الامامة الباب الاول في النبوة واذكر فيه ستة مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي الثاني في امكان المجزئات الثالث في نبوة نبينا عليه السلام الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة السادس في الكرامات المبحث الاول في احتياج الانسان الى النبي الثاني في النبوة فعيل اما من النبوة وهي ما ارتفع من الارض وحينئذ يكون معناه الذي شرف على سائر الخلق فاصلة بغير الهمة وهو فعيل بمعنى فعول والجمع أنبياء وامامان النبي الذي هو الخبر تقول نبأوا نبأوا نبأ أي أخبر قال النبي من أنبأ عن الله سبحانه وتعالى وهو فعيل بمعنى فاعل قال سيدي به ليس أحد من العرب الا ويقول نبأ مسيلة الكذاب بالهمة غيرة غيرهم تركوا الهمة في النبي كتركوه في الذرية والخابية الا أهل مكة فانهم يهزون هذه الاحرف ولا يهزون في غير هذه الاحرف ويخالفون العرب في ذلك في أنهم لا يهزون في غير هذه الاحرف وجمع النبي نبيا قال الشاعر

يا خاتم النبيا انك مرسل * بالخير كل هدى السبيل هذا

ويجمع ايضا على انبياء لان الهمة لما أبدل والزم الابدال جمع جميع ما أصل لاه حرف العلة كعبد وأعياد ونبأت نبأ من أرض الى أرض اذا خرجت من أرض الى أرض أخرى وهذا المعنى أراد الاعرابي

مقالته ثم ان الجهو ومن الناس يستحقرون اختلال النافع لهم في الامور التي بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب يحملهم الرجا والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك آثم من الانتظام بدونه فوجب أن يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الاله العليم بما يدونه أو يحقونه من أقوالهم وأفعالهم وأفكارهم القدير على مجازاتهم ومكافأتهم - ثم ان عقور لمن يستحق المغفرة المنتقم ممن يستحق الانتقام فيوجد الشارع المسمى بالعقاب ويعدد للمطيع بالثواب فوجب أن تكون معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم ولا يشغلهم بشئ من معرفة الله تعالى فوق معرفته انه واحد حق ليس كمثل شئ ولا يكلفهم أن يصعد قوابل جوده - وهو غير مبرر مشار اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شياً من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل ويشوش الدين ويوقعهم فيما لا يخلص عنه ومثل هذه المعرفة قلما يكون بيقينها فلا يكون ثابته فينبغي أن يكون معه سبب حافظ للمعرفة وهو التذكير الجامع للتكرار وما اشتمل عليهم مما انما يكون عبادة مذكورة للمعبود ومذكورة في أوقات متتالية كالصلاة وما يجري مجراها فاذا ينبغي أن يكون الشارع داعياً الى التصديق بوجوده واحداً خالق عليهم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده تعالى صادق والى الاعتراف بوعده ووعد وثواب وعقاب آخر وبين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد الى الشرع الذي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام حال النوع واستعمال الشرع نافع في أمور ثلاثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة وعن التهيئات وانتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المماعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالوية المقدسة عن العوارض المادية والغواشي الحسية ليلحظ المملوك الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لاقامة العدل مع زيادة لاجر الجزيل والثواب العظيم في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعملها النفع الذي خصوا به فيما هم بولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابهم ترك عجايبه ثم أقم واستقم ﴿ قال ﴾ (الثاني في امكان المجزئات المجيزة أمر خارق للعادة من ترك أو فعل متعدي على وفق دعواه بعد ادعاء النبوة لاقبالها مثل أن يعلن عن القوت مدة غير معتادة لا يجذب النفس الى عالم القدس واستتباعه القوى البدنية فوقت عن أفعالها فلم يتحمل منسه ما يتحمل من غيره فاستغنى عن البدن كما ان المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الرديئة لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع مثله عنه في غير هذه الحالة هلك واليه الاشارة في قوله عليه السلام لست كاحدكم أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني وان يخبر عن الخيب بان يقع له في البقعة ما يقع له في النوم فتنهمل نفسه بقوتها ونقاؤها عن الشواغل البدنية باللائكة العظام فتنتقش بما فيهم من الصور الجزئية الواقعة في عالمنا فانما أسباب وعمل لوجوداتهم مدركة لذواتها وما يوقف عليها فينتقل منها الى القوة المتعديلة ومنها الى الحس المشترك فيرى كالمشاهد المحسوس وهو الوحي ورعائته لم يوصل اتصال فيسمع كلاماً من منظوم من مشاهد يتخاطبه ويشبه أن يكون نزول الكتب بهذا الوجه أو يفعل ما لا ينبغي به منة أمثاله مثل أن الماء من جريانه وتفجره عن خلال أصابعه وبنائه وذلك بان يسلط الله على مادة الكائنات فتتهصرف بمنع نفسه فيها كما تهصرف في أجزاء بدنه سيما فيما يناسب مزاجه الخاص ويشاركه في طبيعته فيفعل فيه ما يشاء هذا على رأي الحكماء وأما على رأينا فالله سبحانه وتعالى قادر أن يخص من يشاء من عباده بالوحي والمجيزة وارسل الملائكة اليه وانزال الكتب عليه ﴿ أقول المبحث الثاني في بيان امكان المجزئات المجيزة أمر خارق للعادة من ترك أو فعل مقرون بالهتدى مع عدم المعارضة واعتماد كرا أحد الامرين لان

المعجزة كما تكون اتينا بغير المعتاد قد تكون منعا عن المعتاد وانما قال حارق للعادة ليميز به المدعى عن غيره وانما قلنا قوة وروى بالتحدى لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه ولتمييز عن الارهاص والكرامات قال صاحب الصحاح تحدثت فلانا اذا بارئته في فعل ونازعته في الغاية والارهاص احداث ما عوارق للعادة يدل على بعثه نبي قبل بعثته وكأنه تأسيس لقاعدة نبوة والرهص بالكسر العرف الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقبضه وانما قال مع عدم المعارضة ليميز عن السحر والشعوذة مثال المنع عن المعتادة مثل أن يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الحياة والصحة وهذا يمكن وبما أنه مسبق بذكر مقدمة وهي ان كل واحد من النفس والبدن يتفعل عن هيات تعرض لصاحبه فقد يهبط من الهيات السابقة الى النفس هيات الى قوى بدنية كما يصعد من الهيات السابقة الى القوى البدنية هيات تنال ذات النفس فان كثيرا ما يتدنى فيعرض في النفس هيئة ماعقلية فينقل العلاقة من تلك الهيئة اثرها الى القوى البدنية ثم الى الاعضاء انظر انك اذا تشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبرونه كيف يشعر جلدك ويقف شعرك واذا أحسست بشئ من أعضائك شيئا أو تخيلات أو اشتبهت أو غضبت ألقت العلاقة التي هي بين النفس وبين هذه الفروع هيئة في النفس حتى يعقل بالتكرار اذا غابا بل عادة وخلقاً يتكلمان من النفس تمكن الملكات فاذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلق النفس في مهامها التي تنزعج اليها احتاجت النفس الى هذه القوى أولم تخرج فاذا اشتد جذب النفس هذه القوى اشتد انجذاب هذه القوى فاذا اشتد اشتغال هذه القوى عن الجهة المولى عنها فالامساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها للقوى البدنية فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يتخلل منه ما يتخلل من غيره فاستغنى عن البديل كما ان المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحليل المواد المحمودة بتحليل المواد الرديئة انخفضت المواد المحمودة قليلة التحال غنية عن البديل فلم يطلب الغذاء فرجما انقطع عن صاحبه الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في غير هذه الحالة قبل في عشر مدته هالك وهو مع ذلك محفوظ الحياة والى ذلك وقعت الاشارة بقوله عليه السلام لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واعلم أنه لم يقع التحال في حال انجذاب النفس الى جناب القدس الاقل مما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحاد لا يعزى عن التحليل لاجل الحرارة وان لم يكن التحليل لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المريض ما هو مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فلام توجه الى جناب القدس مالا للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة وزيادة أمرين فقد ان سوا المزاج الحار المحال وفقد ان المرض المضاد للقوة وللمتوجه الى جناب القدس معنى ثالث وهو اسكون البدن من حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالمتوجه الى جناب القدس أولى بالتحفاظ قوته مثال الايمان بغير المعتاد أن يخبر عن الغيب بان يقع له في البقطة ما يقع له في النوم فان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه في حال البقطة ايضا يمكن فان المانع من الاطلاع على الغيب حال البقطة مانع يمكن أن يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات أما طلاعه على الغيب في النوم فيسدل عليه التجربة والقياس أما التجربة فالتعارف وهو باعتبار حصول الاطلاع على الغيب في حال المنام للناظر نفسه وانتماع وهو باعتبار حصول الاطلاع المسد كور لغير الناظر يشهد ان به وائس أحد من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه تجارب ألهمته التصديق اللهم الا أن يكون الشخص فاسد المزاج مخذل التحليل والتذكر وأما القياس فلان الجزئيات منتشرة في العالم العقلي نقشا على وجهه كلى وفي النفوس الفلكية نقشا على الوجه الكلى باعتبار ذاتها لان النفوس الفلكية جواهر مفارقة غير منطبعة في موادها بل لها مع الافلاك علاقة كما لنفوسنا مع أبداننا ونقشا على الوجه الجزئي باعتبار الصور المنطبعة في مواد الافلاك والحاصل أن للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشين

احدهما على هيئة كلية والاخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات والثاني بالآلة
والنفس الانسانية أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل فلا يستكر أن
ينتقش في النفس الانسانية بعض الغيب من عالمه والقوى النفسانية متجازبة متنازعة فاذا هاج
الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الباطن بعمله شغل النفس عن الحس الظاهر
فيكاد لا يرى ولا يسمع واذا تجرد الحس الظاهر بعمله شغل النفس عن العمل الباطن واذا انجذب الحس
الباطن الى الحس الظاهر امال ذلك الانجذاب العقل الى الحس الظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية
التي يقتقر العقل فيها كثير الى آله وعرض ايضاً مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر
فيما تدركه بالحس الظاهر انجذاب النفس الى جهة الحركة القوية فتعجل عن أفعالها التي لها بالاستعداد
أي التعقل واذا استمكن النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصرفها ضعفت الحواس الظاهرة
ايضاً ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به والحس المشترك هو لوح النفس الذي اذا تمكن النفس منه صار
في حكم المشاهدور بما زال الناقش الحسي عن الحس الظاهر ويغيب صورة الناقش في الحس المشترك
فيبقى في حكم المشاهد دون المتوهم كانه نقاش الفطر النازل خطأ مستقيماً والنقطة الجوالة محيطة دائرة
فاذا غمشت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت في ابتداء حان ارتسامها في الحس
المشترك من المحسوس الخارج أو بقائها مع بقاء المحسوس الخارج أو ثباتها بعد زوال المحسوس
أو وقوع الصورة في الحس المشترك لا من قبل المحسوس ومما يدل على انتقاش الصورة الخيالية في
الحس المشترك من السبب الداخلي ان المبرسمين من المرضى والممرورين أي الذين غلبت المرة
السوداء على مزاجهم الاصل فقد يشاهدون صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس
خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن وهو القوة الخيالية المتصورة في خزانة الخيال أو من سبب
مؤثر في سبب باطن وهو النفس التي يتأدى التصور منها بواسطة الخيالة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك
فالْحس المشترك قد ينتقش فيه من الصور الجائلة في معدن التخييل والتوهم أي الصورة التي يتعلق بها
أفعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا أخذت في التصرف فيها ما ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من
الصور في الحس المشترك كما كانت الصور ايضاً تنتقش في معدن التخييل والتوهم من لوح الحس المشترك
وهذا قريب مما يجري بين المرآة والمقابل للصوارف عن الانتقاش في الحس المشترك شاعلان
حسي خارج يشغل الحس المشترك بما يرسمه فيه من الصور الخارجة عن قبول الصور من السبب
الباطني كان الحس الخارج بسبب الحس المشترك براعن المتخيلة ويغص به غصه باوعلى باطن أو
وهي باطن يضبط التخييل عن الاعمال أي العمل مع اضطراب متصرفا فيه بما يعنيه من الامور
المعقولة أو الموهومة فتشتغل المتخيلة بالاذعان له عن التلاط على الحس المشترك فلا تتمكن المتخيلة
من الانتقش في الحس المشترك لان حركتها ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن أحد الشاغلين
الحسي الخارج أو العقلي الباطن أو الوهمي الباطن وبقي شاغل واحد فرج عجز الشاغل الآخر عن
انضبط فرجع المتخيلة الى فعلها فتلاطت على الحس المشترك فلوح الصور في الحس المشترك مشاهدة
والنوم شاغل للحس الظاهر شغل الظاهر او قد تشتغل النفس في النوم بما انجذب الى جانب الطبيعة
المستهممة للغذاء المتصرف فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى لوجهين احدهما أن النفس
للم تفتذب الى الطبيعة بل أخذت في شأنها الشاغلها الطبيعة واشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل أمر
البدن لكن النفس مجبولة على تدبير البدن فتتجذب طبعاً نحو الطبيعة والثاني أن النوم بالمرض
أشبهه منه بالنوم لان النوم حال يعرض للانسان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء أو
اصلاح أمور الاعضاء والنفس تكون في المرض مشغولة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن فلا تفرغ

لفعلاها الخاص الابلعدود العكمة فاذن الشاغلان في النوم ساكنان واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحث فيه النفوس المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام أحوال في حكم المشاهدة واذا استولى على الاعضاء لرئاسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف أحد الضابطين فلا يبعد أن يكون الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور واحد الضابطين فكلما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن المحاذبات أقل وكان ضبطها للجانبين أشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس أقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل أقل وكانت تفضل منها الجانب الآخر فقلة أكثر فان كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها اقويا ثم اذا كانت النفس مرانسة كان تحفظها واحترازها عن مضادات الرياضة المبيدة عن الحالة المطلوبة بالرياضة وتصرفها في مناسباتها واقبالها على ما يقربها اليه أقوى واذا قلت الشواغل الحسية رقيت شواغل أقل لم يبعد أن يكون للنفس فليات تخلص عن شغل التخيل الى جناب القدس فانتفش فيه نفس من الغيب على وجهه كلى ويتأدى أثره الى عالم التخيل وانتفش في الحس المشترك صور جزئية مناسبة لذلك المنتفش العقلي وهذا في حال النوم أو في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة الموجبة لتعلل الروح الذي هو آلة التخيل واذا وهن التخيل بشرع لى سكون ما وفراغ ما فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فان ورد على النفس نفس انزعج التخيل الى ذلك النفس ونقاها أيضا وذلك لامر ين اما المتنبه عن هذا الوارد بان يكون أمر اغريبا وحركة التخيل بعد استراحته ووهنه فان التخيل سربع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبع عاقل التخيل من معاون النفس عند اقبال هذه السوانح فاذا قبل التخيل ذلك الوارد حال تباعد الشواغل عن النفس انتفش في لوح الحس المشترك واذا كانت النفس قوية الجوهر تنسج للجوانب المتعذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخاس والانتهاز في حال البقطة فربما نزل الاثر الى الذكرفوق هناك كقول عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا وربما سئولى الاثر فامرق في الخيال اشراقا واضحة واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهة فرسم ما انتفش فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والمعمورين وهذا أولى لانه ربما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والمعمورين قوههم الفاسد وتخييلهم المنحرف الضعيف يفعل في الاولياء والاختيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهنا أولى وأحرى بالوجود من ذلك وهذا الارتسام مختلف بالشدة والضعف فنه ما يكون بمشاهدة وجه أرجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة أو استماع كلام محصل النظم من مشاهد بخاطبه ويشبه أن يكون الوحي ونزول الكتب من هذا الوجه ومنه ما يكون في أجل أحوال الرتبة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة واعلم ان القوة المتخيلة جبلت محاسبة لكل ما يلهمها من هيئة ادراكية أو هيئة مزاجية سرية التنقل من الشئ الى شبهة أو الى ضده وبالجملة سرية التنقل الى ما لها تعلق ما به وللخصيص أسباب جزئية لا محالة وان لم نعلمها نحن باعياها والمتخيلة برعها كل سائح الى هذا الانتقال الى أن يضبط وهذا الضبط اما القوة النفس المعارضة لذلك السائح فانه اذا اشتد قوة النفس وقفت التخيل على ما ترده ونمعه على أن يتجاوزها الى غيره واما الشدة بجلاء الصورة المرتسمه في الخيال حتى يكون قبولها اشديد الوضوح متمكن التمثيل فانه صارف للتخيل عن الالتفات عينا وشملا وعن الذهاب قد اما ورواء كما يفعل أيضا ذلك عند مشاهدة حادثة غريبة يبنى أثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكها تقاصر عن الادراكات الضعيفة فان الاثر الروحاني السائح للنفس في حالتها النوم والبقطة قد يكون

ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكري لا يبق له أثر فيهما وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال
يعن في الانتقال وتخلي عن الصريح فلا يضبط الذكري وانما يضبط انتقالات التغبيل ومحاكياته وقد
يكون قويا جدا وتكون النفس قد تلقت ثابته شديدة القلب فتتسم الصورة في الخيال ارتساها جليا
فتكون النفس مأمينة في رسم في الذكريات اما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك
هذه المراتب في هذه الاثار فقط بل في جميع ما يبشيره في أفكارك وأنت يقظان فربما انضبط فكريك
في ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة تنسبك مهمك فتحتاج الى أن تحال بالضمير وتصرع
الساخ المضبوط الى الساخ الذي يليه من متقللا عنه وكذلك الى آخره وربما اقتنص ما أضله من مهمه
الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل فما كان من الاثر الذي فيه
الكلام مضبوطا في الذكري في حال يقظة أو نوم مضبوطا مستقر كان الهاما أو وحيا خاصا أو وحيا لا يحتاج
الى تأويل أو تعبير وما كان قد بطن هو وبقيت محاكياته وتوابعه احتاج الى أحدهما وذلك بحسب
الاشخاص والاوقات والاعداد الوحي الى تأويل والتحليل الى تعبير ومن الامور الخارقة للعادة أن يفعل
الانسان ما لا نفي به قوة أمثاله مثل أن يمنع الماء عن جريانه أو ينفجر عن خلال أصابعه وبنائه وذلك بان
يسلطه الله تعالى على مادة الكائنات فتتصرف النفس فيها كما تنصرف في أجزاء بدنه وذلك بان النفس
الناطقة ليست بمنطبعة في البدن بل جوهر مجرد عن المادة قائمه بذاتها تعلوها بالبدن تعالى التدبير
والتصرف فليس بعد أن يكون لبعض النفوس ملكة يجاوز تأثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام فتكون
تلك النفس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لا كثر أجسام العالم وكان تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة
الذات لها كذلك تؤثر ايضا في أجسام العالم بان يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادئ تلك
الافعال سيما ما يناسب مزاجه الخاص وبشاركه في طبيعته فيفعل فيه ما يشاء هذا على رأى الحكماء
وأما على رأينا فالله تعالى قادر على كل الممكنات يختص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال
الملائكة اليه وانزال الكتب عليه ﷺ قال (الثالث في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والذي يدل عليه انه
عليه السلام ادعى النبوة بالاجماع وأظهر المعجزة لانه أتى بالقرآن وتحدى به ولم يعارض وأخبر عن
المغيبات كقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله تعالى لادك الى معاد وقوله تعالى سستدعون
الى قوم أولى بأس شديد وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم الآية وقوله صلى الله عليه وسلم
الخلافه بعدى ثلاثون سنة وقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر وابعاد
نقلنا الفقه الباغية وقتل يوم صفين ولعباس حين أعجز نفسه عن الفداء أين الممان الذي وضعت
بكمه عند أم الفضل وليس معكم أحد وقلت ان أصبت فلعبد الله كذا والفضل كذا واخبره عن موت
النجاشي وما يحدث من الفتن والعلامات كناية بغير دوا نار بصيرا وما كان من أقاصيص الاولين
وبلوغه هذا المبلغ العظيم في الحكمة النظرية والعملية بغتة بالعلم وبممارسة ونقل عنه معجزات أخر
كان شفاق القهر وتسليم الجحرون بوع الماء من بين أصابعه وحنين الخشب وشكايه الناقه وشهادة الشاة
المسومة الى غير ذلك مما ذكر في كتاب دلائل النبوة وان لم يتوان كل واحد منها فالمتترك بينها
متواتر فيكون نبيا لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اتى رسول هذا الملك اليكم فظا البوه بالحجة يقال أيها
الملك ان كنت صادق في دعواي نفا ان عادتك وقم من مقامك ففعل علم بالضرورة صدقه وأيضا جبيع
سيرته وصفاته المتواترة كالأزمة الصدق والاعراض عن الدنيا مدة عمره والسجدة في الغاية والشجاعة الى
حد لم يفرق من أحد وان عظم العرب مثل يوم أحد والفصاحة التي أبكمت مصارع الخطباء من
العرب العرباء والاصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق والترفع عن الاغنيا والنواضع
مع الفقراء لا يكون الا لانياء) أقول المبحث الثالث في نبوة نبينا عليه السلام محمد رسول الله صلى الله

عليه وسلم خلافاً لله ودوا النصراري والمجوس وجماعة من الدهرية لئلا يوجهوا الاول انه عليه السلام ادعى النبوة وأظهروا المعجزة وكل من كان كذلك كان نبياً وانما قلنا انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه أظهر المعجزة لثلاثة أوجه أحدها انه أتى بالقرآن وقرآن معجز ما انه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره فبالتواتر وأما ان القرآن معجز فلانه تحدى به ولم يعارض فاه تحدى لمعارضته باغواء العرب وفحشائهم قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهودكم من دون الله وامتنعوا من معارضة مع توفردوا عليهم على معارضة اظهروا الفصاحتهم وبلاغتهم والزما له صلى الله عليه وسلم وامتنعوا منهم مع توفردوا على يدل على انهم عجزوا عن المعارضة وذلك يدل على ان القرآن معجز وثانيها انه أخبر عن المغيبات والاخبار عن المغيبات معجز ما انه عليه الصلاة والسلام أخبر عن المغيبات فلقوله تعالى الم غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان قد وقع مطابقاً لما أخبره وقوله تعالى ان الذي فرض علينا القرآن لرادك الى معاد والمخاطب هو النبي عليه السلام وأراد معاد مكة فان معاد ال رحل بلدته لانه يطوف في البلاد ثم يعود اليها وقوله تعالى استدعون الى قوم أولى بأس شديد فقاتلوهم أو يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد بقوم أولى بأس شديد عند بعض بنو حنيفة وقد دعى أبو بكر رضي الله عنه المخلفين من الاعراب الى بني حنيفة ليقاتلوهم أو يسلموا وعند بعضهم أهل فارس وقد دعى عمر رضي الله عنه المخلفين من الاعراب الى أهل فارس ليقاتلوهم أو يسلموا وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا و عملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم من أى ليورثنهم أرض الكفار من العرب والعجم كما استخلف الذين من قبلهم من أى بنى اسرائيل لما هلك الجبارة بمصر وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم وقد وقع مطابقاً لما أخبر والمراد من الذين آمنوا الصصابة بدليل قوله تعالى منكم وبدليل قوله تعالى وليبذلنهم من بعد خوفهم أمناً وهم كانوا خائفين في صدر الاسلام وقد أنجز الله وعده لهم وقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة وكان مدة خلافة الأئمة الراشدين أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن رضي الله عنهم ثلاثين سنة وقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وقوله عليه السلام لعمار بن ياسر رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين الفئة الباغية بعنى معاوية ومن معه وقوله عليه السلام لعباس رضي الله عنه حين أسرى بدر وطلب النبي عليه الصلاة والسلام فداء نفسه وابن أخيه عقيل بن أبي طالب وبخز العباس نفسه عن الفداء أين المال الذي وضعت بمكة عند أم الفضل وليس معك أحد وقلت ان أصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم أحد غيري والذي بعثن بالحق انك رسول الله وأسلم هو وعقيل وكأخباره عليه الصلاة والسلام عن موت النجاشي روى أبو هريرة رضي الله عنه انه عليه الصلاة والسلام نعى الناس بموت النجاشي يوم مات وقال لاصحابه صلوا على أخيك النجاشي وخرجهم الى المصلى فكبر بهم أربع تكبيرات ثم بان بعد الاخبار أنه مات في ذلك اليوم واخبره عليه الصلاة والسلام عما يحدث من الملتقى والعلامات أى اشراط الساعة كناية عن بغداد روى أبو بكر أن النبي عليه الصلاة والسلام قال ينزل ناس من امتي بغائط يسمى بصرى البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر أهلها ويكونون من أمصار المسلمين فإذا كان آخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صفار العين حتى ينزلوا على شط النهر فتفرق أهلها ثلاث فرق فبأخذون اذنان البقر والبرية وهلكوا وفرقة يأخذون لانفسهم وفرقة يجعلون ذرارهم وراؤهم ويقاتلونهم وهم شهداء وكان كما أخبر فان المراد بذلك المصر هو بغداد وقد أغار به قنطوراء على الترك وقد تفرق أهل بغداد في تلك الغارة ثلاث فرق كما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم وكأخباره عليه الصلاة والسلام عن نار بصرى وهى مدينة بالشام فان النبي عليه الصلاة والسلام قال لانقوم الساعة حتى تخرج نار

من أرض الجازنة في أعناق الابل بصرى وكان كما أخبر فانه نقل عن الثقات أن ناراً خرجت من أرض الجازنة أربعة وخمسين سنة وقد أضاءت هضبة اتهم بحيث رويت من بصرى هذه الاخبار عن المغيبات في الامور المستقبلية وأما الاخبار عن المغيبات في الامور الماضية فما كان من أفاقيص الارابيين من غير مطابقة كتب ولا رجوع الى أهل التواريخ بحيث لم يتمكن أحد من التخطئة وثالثها بلوغه عليه الصلاة والسلام هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كعقوبة الله تعالى وصفاته وأسمائه وأحكامه بل جميع العلوم العقلية والنقلية ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن بغنة من غير تعلم وممارسة فانه عليه الصلاة والسلام ما كان من قبيلة أهل العلم وكان من بلدة لم يكن فيها أحد من أهل العلم وما سافر سفيراً الى بلد أهل العلم فانه سافر من نين الى الشام مدة يسيرة علم كل أحد من أعدائه انه لم يتفق له فيها مخالطة مع أهل العلم وهذا من أجل الامور الخارقة للمادة ونقل عنه معجزات أخر كان شقاق القمر روى أنس رضى الله عنه ان أهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه من بين أن يريهم آية فإراهم القمر شقين حتى رأوا الجبل بينهما وتسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة رضى الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال انى لا عرفى حجراً بكفة كان يسلم على قبيل أن أبعث وكتبوع الماء من بين أصابعه قال جابر عطش الناس يوم حديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم أقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما فى الركوة فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده فى الركوة فجعل الماء يرفو من بين أصابعه كما العيون فشربنا وتوضأنا منه قبل الجاركم كنتم قال لو كنا مائة ألف لكفانا لكن كنا خمس عشرة مائة وكخبين الخشب قال جابر رضى الله عنه كان النبي عليه الصلاة والسلام اذا خطب استند الى جذع نخلة من سوارى المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه الصلاة والسلام عليه صاحبت النخلة التي كان يحط بها عندها حتى كادت أن تنشق فنزل النبي عليه الصلاة والسلام فاخذها وضمها اليه فجعلت أن أنين الصبي الذي بسكت حتى استغفرت وكشكابة الدابة من كثرة العمل وقلة العلف قال يعلى بن مرة الثقفي ثلاثة أشياء رأيتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما نحن نسير معه اذ مر بنا بغير يسنى عليه فلما رآه البعير جرح فوضع جراحه فوق النبي عليه الصلاة والسلام فقال أين صاحب هذا البعير فجاءه فقال له بعنيتي فقال بل خبته لك يا رسول الله فقال لا ما لاهل بيت ما لهم معيشة غيره فقال أما اذا ذكرت هذا من أمره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه جرح البعير أى صوت وجرح البعير مقدم عنقه وكشهادة الشاة المسجومة روى جابر بن يهودية من أهل خيبر سمعت شاة مصلية ثم أهدتها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الذراع فأكل منها وأكل رطط من أصحابه معه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارفعوا أيديكم وأرسل الى اليهودية فدعاها فقال سمعت هذه الشاة فقالت من أخبرك قال أخبرني هذه في يدى يعنى الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن نضره وان كان غير نبى استرحنا منه فعفا عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات المذكورة فى كتب دلائل النبوة وان لم يتواتر كل واحد منها فالقدر المشترك بينهما متواتر لان مجموع الرواة بلغوا أحد التواتر والقدر المشترك متحقق فى رواية المجموع فيكون متواترا وانما قلنا ان كل من ادعى النبوة وأظهر المعجزة يكون نبيا لان الرجل اذا قام فى محفل عظيم وقال انى رسول هذا الملك اليكم نطالوه بالحق فقال الرجل بأبيها الملك ان كنت صادقاً فى دعواى نخالف عادتك وقم من مقامك ففعل الملك أى قام الملك من مقامه علم الحاضرون بالضرورة صدق الرجل فى دعواه فكذا ههنا الثانى من الوجوه الله تعالى نبوته جميع سيرته وصفاته المتواترة كالأزمنة الصادقة فانه لم يكذب قط فيما يتعلق بالدنيا ولا فيما يتعلق بالدين ولهذا لم يتمكن أعداؤه من نسبة الكذب اليه فى شئ من الاشياء وكالاعراض عن مناع الدنيا مدة عمره مع

القدر عليه شاهده عرض قر بش المال والرياسة ونكاح من يرغب فيها البترك دعواه عليه واعراضه
 عنه وكسواته عليه الصلاة والسلام في الغاية حتى طابه الله تعالى فقال تعالى ولا تبسطها كل البسط
 وكسبها عنه الى حد لم يفرق من أحد وان عظم الرب مثل يوم أحد ويوم حنين ولهذا اذا اشتد الباس
 اتقى به الناس وكالفصاحة التي أبكمت مصانع الخطباء وأخفت العرب العرباء وخطيب مصقع أي
 بليغ وكلا جترأ على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق قال صلى الله عليه وسلم ما أودى نبي مثل
 ما أوديت فصبر عليه من غير فتور في العزم كما صبر أولو العزم وكان رفيع على الأغنياء والتواضع مع الفقراء
 لا يكون إلا لانيبائه فان كل واحد وان فرضنا أنه لا يدل على النبوة لكن محم وعه ما يعلم قطعا أنه لا يحصل
 إلا للنبي وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارضاها الغزالي في كتاب المنقذ الثالث من الوجوه الدالة
 اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم عن نبوته عليه الصلاة والسلام فهذه مجاميع أدلة نبوته عليه الصلاة
 والسلام والاستقصاء فيها مذكور في المطولات وكتب دلائل النبوة ﴿ قال ﴾ (وقالت البراهمة كل
 ما حسنه العقل فقبول وما قبحه فردد وما يتوقف فيه فتحسن عند الحاجة اليه مستقيم عند
 الاستغناء عنه فاذن في العقل مندوحة عن النبي صلى الله عليه وسلم قلنا البعثة الرسل فوائد لا تخصي منها
 أن يقرر الخلق ويعيط الشبهة ويرشدها الى ما يتوقف العقل فيه كبعث الاموات وأحوال الجنة والنار ومنها
 أن يبين حسن ما يتوقف العقل فيه ويفصل ما حسنه اجالا ومنها أن يعين وظائف الطاعات والعبادات
 المذكورة للمعبود المتكررة لاستحفاظ التذكرو غيرها ومنها أن يشرح قواعد العدل المقبح لطبقة النوع
 ويعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة لآمر المعاش ومنها أن يعلم منافع الادوية ومضارها
 وخصائص الكواكب وأحوالها التي لا يحصل العلم بها إلا بتجربة متطاوله لا تفي بها الا عمار وأيضاً فالعقول
 متفاوتة والكمال نادر فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم ﴿ أقول قالت البراهمة
 كل ما حسنه العقل أي كل ما علم حسنه بالعقل فهو مقبول سواء ورد به الرسول أو لم يرد لما تقرر في العقل أن
 كل ما يتفق به الانسان وكان خالداً عن اماره الضرر كان لا يتفاد به حسنا وما قبحه العقل أي علم قبحه
 بالعقل فردد سواء ورد به الرسول أو لم يرد وما يتوقف العقل فيه أي لم يعلم العقل حسنه وقبحه فتحسن
 عند الحاجة الى الانتفاع به مستقيم عند الاستغناء عنه لما تقرر في العقل أن ما يحتاج الانسان اليه
 ولم يظهر قبحه حسن فاعلم يستغنى الانسان عنه ولم يظهر حسنه قبح لانه اقدم على ما يحتمل الضرر من
 غير حاجة أصلاً فاذا في العقل مندوحة عن النبي عليه الصلاة والسلام يقال ولي في هذا الامر مندوحة
 ومنندح أي سعة ويقال ان في المعارض مندوحة عن الكذب والجواب عنه أنه مبني على الحسن
 والقبح العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر المصنف فوائد البعثة على التفعيل فقال لبعثة الرسل فوائد
 لا تخصي منها أن يقرر الخلق بان تؤكدهم ما دل عليه العقل بالاستقلال لينقطع عذر المكلف من كل
 الوجوه واليه أشار بقوله تعالى للآيات لكون الناس على الله حجة بعد الرسل ولو أنا أهل كاهنهم بهذاب
 من قبله لقالوا ربنا لولا أرسات البنا رسولا فننبتع آياتك من قبل أن نذل ونخزى فتبين أنه تعالى بعث
 الرسول لقطع الجحفة وفي تلك الجحفة وجوه ثلاثة أحدها أن يقولوا ان الله تعالى ان خلقنا لنعبده فقد كان
 يجب أن يبين لنا العبادات التي يريدنا أن نأمرها وننهى عنكم هي وكيف هي وان رجب أصل
 الطاعة في العقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر فأنهم اذا بينوا
 الشرائع مفصلة زالت أعذارهم وثانها أن يقولوا ان ربك تنازل كيب سهو وغفلة وسلطت علينا
 الهوى والشهوات فلهذا مددنا بالآيات لئلا نكون كاهنهم بهذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسات البنا رسولا
 فننبتع آياتك من قبل أن نذل ونخزى فتبين أنه تعالى بعث الرسول لقطع الجحفة وفي تلك الجحفة وجوه ثلاثة أحدها أن يقولوا ان الله تعالى ان خلقنا لنعبده فقد كان
 يجب أن يبين لنا العبادات التي يريدنا أن نأمرها وننهى عنكم هي وكيف هي وان رجب أصل
 الطاعة في العقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر فأنهم اذا بينوا
 الشرائع مفصلة زالت أعذارهم وثانها أن يقولوا ان ربك تنازل كيب سهو وغفلة وسلطت علينا
 الهوى والشهوات فلهذا مددنا بالآيات لئلا نكون كاهنهم بهذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسات البنا رسولا
 فننبتع آياتك من قبل أن نذل ونخزى فتبين أنه تعالى بعث الرسول لقطع الجحفة وفي تلك الجحفة وجوه ثلاثة أحدها أن يقولوا ان الله تعالى ان خلقنا لنعبده فقد كان
 يجب أن يبين لنا العبادات التي يريدنا أن نأمرها وننهى عنكم هي وكيف هي وان رجب أصل

الفعل القبيح لذة وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب لاسيما وكنا قد علمنا انه لا منفعة لك في شيء فلا حرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا وازعا ما بعد البعثة اندفعت هذه الاعتذار ومن فوائد البعثة ان يعيط أي يزيل الشبهة التي يصعب على العقل دفعها ومنها ان يرشد الى ما توقف العقل فيه ولا يدل عليه بالاستقلال كبعث الاموات وأحوال الجنة والنار وساير السمعيات كالسمع والبصر والكلام المتوقفة على السمع ومنها ان يبين حسن ما توقف العقل فيه ولم يستقل بعرفة حسنه وقبحه كالنظر الى وجه الجوز الشوهاي ووجه الامه الحسناء فان العقل متوقف في حسنه وقبحه ومنها ان يفصل ما حسنه العقل اجمالا بان يبين ماهية العبادة وكيفيةها وكيفيتها ومنها ان يبين وظائف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود والمكررة لاستحفاظ التذكير في الاوقات المتتالية كالصلاة وغيرها ومنها ان يشرع قواعد العدل المقيم بحياة النوع فان الانسان مدني بالطبع مظنة للنزاع المفضي الى القتال فلا بد من عدل مقيم بحياة النوع يحفظه شرع كاذ كرفي بيان الاحتياج الى النبي صلى الله عليه وسلم على طريقة الحكماء ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملية لامر المعاش قال الله تعالى في داود عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال الله تعالى لنوح عليه السلام واصنع الفلك باعيننا ولا تسئلنا ان نحمل النوح والجن الى الغرل والنسج والحيطة والبناء وما يجري مجراها أشد من الحاجة الى الدرع وتوقيفها الى استخراجهم ضرر عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية التي خلقها الله تعالى في الارض لنا فان التجربة لا تأتي بعرفتها الا بعد تطاول الازمنة ومع ذلك فيه خطر عظيم على الاكثر وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر وكذلك يعلم خواص الكواكب فان المنجمين عرفوا طبائع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة تعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية كيف تأتي بادوار الكواكب الثابتة وأيضا العقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الالهية غريبة جدا فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلا بد من بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم ايضا لا اكمل مستعد الى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه على وجه يناسب عقولهم ﴿ قال ﴾ قامت اليهود ولا يخلو اما ان يكون في شرع موسى عليه السلام انه سينسخ أولا يكون فان كان لزم ان يتواتر ويشهر كاصل دينه فان لم يكن فان كان ما يدل على دوامه امتنع نسخه وان لم يكن لم يشكره شرعه فلم يثبت غير مرة قلنا كان فيه ما يشعر بنسخه ولم يتواتر اذ لا يتوفر الدواعي الى نقل أصله أو كان فيه ما يدل على الدوام ظاهر لا قطع فلا يمنع النسخ ﴿ أقول قامت اليهود ولو كان مجمد عليه الصلاة والسلام نبيا لكان كل ما أخبر به صدقا واللازم باطل فانه أخبر ان شرعية موسى عليه السلام منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق وذلك لانه تعالى لما شرع شرعية موسى فلا يخلو اما ان يكون قد بين فيها انها باقية الى الوقت الفلاني نقله وستنسخ أولا يكون قد بين فيها انها استنسخ فان كان قد بين فيها انها ستنسخ لزم ان يتواتر ويشهر كاصل دينه وذلك لانه كان هذا من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها فوجب ان ينقل متواترا والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على اخفائه وكان يلزم ان يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث عيسى وانتهاء شرع عيسى عند مبعث محمد عليه الصلاة والسلام معلوما للناس بالضرورة وأن يكون المنسكرك له منسكرا للمتواترات وان يكون ذلك من أقوى الدلائل بعيسى ومحمد صلوات الله عليهم - جاز الله على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم وان لم يكن قد بين انها استنسخ فان كان قد بين في شرع موسى ما يدل على دوامه وانها باقية الى يوم القيامة امتنع نسخه لانه تعالى لما بين ان شرع موسى ثابت أبدا فلما لم يبق ثابتا كان ذلك كذبا والكذب على الله تعالى محال ولانه لو جاز ان ينسخ الله تعالى على التأبيد مع ان التأبيد لا يحصل ارتفع الامان عن كلامه ووعدده وعيده وهذا أيضا باطل بالاتفاق ولانه لو جاز ان يخبر الله تعالى عن شرع

موسى عليه السلام انه ثابت أبدا ثم انه لا يبقى أبدا فلم لا يجوز ان ينص الله تعالى على ان شرع محمد عليه السلام ثابت أبدا مع انه لا يكون ثابتا أبدا فيلزمكم جواز نسخ شرعهم وان لم يكن فيها ما يدل على دوام شرع موسى عليه السلام بل يبين في شرع موسى انه ثابت ولم يبين الدوام ولا التوقيت لم يتكرر شرع موسى عليه السلام ولم يثبت الامرة واحدة لما ثبت في أصول الفقه ان الامر الذي لم يقيد بالدوام ولا التوقيت لا يقتضى الوجوب الامرة واحدة ولكن معلوم ان شرع موسى لم يكن كذلك فان التكليف كانت متوجهة بشرع موسى عليه السلام على الناس الى زمان عيسى بالاتفاق ومتى ظهر فساد القسم الاول والثالث تعين صحة الثاني ويلزم امتناع النسخ أجاب المصنف بان الله تعالى قد بين في شرع موسى ما يشعر بنسخه بيان اجمال ولم يبين مقدار الوقت ولم يتوان اعدام توفّر الدواعي على نقوله كما توفّر الدواعي على نقل أصل دينه فان توفّر الدواعي على نقل الاصل انهم من توفّر هاهنا على نقل كيفيةه أو كان قد بين في شرع موسى عليه السلام ما يدل على دوامه ظاهر الا قطعا ولا امتناع في نسخ ما دل الدليل على دوامه ظاهره قال (الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلة من الخوارج جواز واعليم المعاصي واعتقاد وان كل معصية كفر والاخرون جوزوا الكفر عليهم تقيّة بل أو جبوه لان الفاء النفس في التهلكة حرام ومنع بانه لو جاز ذلك لمكان أولى الاوقات به وقت اظهار الدعوة فيؤدى الى اخفاء الدين بالكليّة والحشوية جوز والاقدام على السكبان وقوم منعوا عن تعمد هاهنا جوزوا تعمد الصغار وأصحابنا منعوا السكبان مطلقا وجوزوا الصغار سبه والناظر لوصد عنهم كفر وذنوب لوجب اتباعهم فيه لقوله تعالى فاتبعوه واسكنوا مع عبدين يا شد العذاب كما أوعدنا سبه كقوله تعالى بضاعف اها العذاب ضعفين وزاد في حدود الاررار وكافوا من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما أرادوا ولم تقبل شهادتهم واستوجبوا الذم والايذاء وقد قال الله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وانزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا يناول عهد النبوة لقوله تعالى لا يبال عهدى الظالمين لا يقال العهد عهد الامامة لانه وان سلم فعهد النبوة بذلك أولى وأما قوله تعالى عفا الله عنه وقوله تعالى لا يغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وحوها فمحمول على ترك الاولى وأما واقعة آدم فانها كانت قبل نبوته اذ لم يكن له حينئذ آفة ولقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى وأما قول ابراهيم هذا ربي فعلى سبيل الفرض وقوله بل فعله كبيرهم فعلى سبيل الاستمراء واستناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم الا كبرجته على ذلك ونظره في النجوم كان للاستدلال والتعريف عن صنعه تعالى وقوله اني سقيم اما اخبار عن سقيم حالي أو عن من وقع استقبالي فلا كذب واما اخفاء يوسف حربه فلا شعاره بالقتل واما همة تجلي اختيارى وجعله سقايته في رحل أخيه كان بمواطاة وما صدر من اخوته لم يكن حال نبوتهم ان لم انهم أنبياء واما قصة داود عليه السلام فلم يثبت على ما ذكره الا بية تحتمل غيره وأما قبل الوحي فالأثرون منعوا الكفر وانشاء الكذب والاصرار عليه ثلاثا زول عنه الشك بالكيّة وجوزوا على السدور كقصّة اخوة يوسف والروافض أو جبووا العصمة مطلقا أقول المبحث الرابع في عصمة الانبياء اتفق الجمهور على عصمة الانبياء من الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلة من الخوارج جوزوا على الانبياء المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر فجوزوا على الانبياء الكفر ومن الناس من لم يجوز الكفر على الانبياء لكنه جوز اظهار الكفر تقيّة بل أو جبوه لان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان الفاء النفس في التهلكة والفاء النفس في التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام حراما كان اظهار الكفر واجبا ومنع بانه لو جاز اظهار الكفر تقيّة لمكان أولى الاوقات به وقت ظهور الدعوة لان الناس في ذلك انوف بالكيّة مسكرون له وكان لا يجوز اظهار الدعوة لاحد

من الانبياء فيؤدى الى اخفاء الدين بالكلمة والخشوية لم يجوزوا الكفر ولا اظهروه وجوزوا الاقدام على الكبائر وقوم منعوا ان تتعمد الانبياء الكبيرة وجوزوا تعمد الصغار واتصحا بان منعوا الكبائر مطلقا سواء كان عمدا أو سهوا وجوزوا الصغار سهوا والاعمد الناناه لو صدر عنهم كفر أو ذنب لو جب على الأمة اتباعهم لقوله تعالى واتبعوه فيقهض الى الجمع بين الوجوب والحرمه وأنه لو صدر عن الانبياء كفر أو ذنب لكانوا معذبين باشد العذاب ببيان الملازمة ان درجات الانبياء عليهم السلام في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أخش فكان عذابه أشد كما أوعد نساء النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وزاد في حدود الاحرار فخذ العبد نصف حدا الحر وأنه لو صدر عنهم كفر أو ذنب لكانوا من حزب الشيطان لانهم جنة مذنبون فعلن ما أراد الشيطان واللازم باطل فان من كان من حزب الشيطان هم الخاسرون لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وباطل بالاجماع أن يكون الانبياء من حزب الشيطان وأنه لو صدر من الانبياء كفر أو ذنب لم تقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل واللازم أن يكون أدنى حالا من العدول وهو باطل بالاتفاق وأنه لو صدر منهم كفر أو ذنب لاستوجبوا الذم والابذاء لان الكفر أو الذنب منكروا وانكار المنكر واجب وانكار النبي يوجب ذمة وإبذاءه وإبذاء النبي حرام بقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأنه لو صدر منهم كفر أو ذنب لانعزلوا عن النبوة لان المسندب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين لا يقال أراد بالعهده عهد الامامة لا النبوة يدل على ذلك صدر الآية حيث خاطب ابراهيم بقوله تعالى انى جاءك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين لا ناقول عهد الامامة فى الآية هو عهد النبوة لان الله تعالى جعل ابراهيم نبيا فاراد بقوله انى جاءك للناس اماما جاءك للناس نبيا وابن سلم انه تعالى اراد بالامامة غير النبوة فهذه النبوة أولى بذلك أى بان لا ينال الظالمين وأما القائلون يجوز صدور الذنب عن الانبياء فوجه فقد عارضوا الدلائل الدالة على عدم صدور الذنب عن الانبياء بوجه منها قوله تعالى لنبيه عليه السلام عفا الله عنك لم أذنت لهم وقوله تعالى يغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان الآية تدل ان صدور الذنب عن النبي صلى الله عليه وسلم أمما الآية الاولى فلان العفو دال على تحقق الذنب وأما الآية الثانية فلان المغفرة بعد تقدم الذنب صريح فى صدور الذنب أجاب المصنف رحمه الله تعالى بان نحو هذا محمول على ترك الاولى جمع بين الدليلين لا يقال لو كان ترك الاولى موجبا للعفو واغفران لكان جميع العبادات الصادرة من النبي صلى الله عليه وسلم فى محل العفو والمغفرة لانه لا عبادة الا وفوقها عبادة لا ناقول لا محذور فى ان يكون جميع لعبادات فى محل العفو والمغفرة وابن سلم انه لا يجوز ان يكون جميع العبادات فى محل العفو والمغفرة انما يكون اذا لم من ترك الاولى فوات مصلحة أو حصول مصرة ومها واقعة آدم فان قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فانه يدل صريحا على انه صدر منه المعصية وآدم نبي بالاتفاق أجاب المصنف رحمه الله تعالى بان واقعة آدم قبل نبوته اذ لم يكن لا آدم حينئذ أمة ولا يوجد النبي الا اذا كان له أمة وقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى أى جعله نبيا ومنهم من اعتذر عن قصة آدم بان قوله وعصى آدم ربه أراد به وعصى أولاد آدم كفى قوله تعالى واسأل القرية والذى يؤكدهم قوله تعالى فى قصة آدم وحوا فلما اتاهما صاحبها جعلا له نمره فمما اتاهما بالانصاف لم يشرك آدم ولا حوا وانما اشرك أولادهما ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة فزعم الاصم انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى واعترض عليه بان ابليس ذكرا آدم وقت اوسوسة أمر النبي فقال ما هنا كارب كما عن هذه الشجرة الا ان تكونا مديين أو تكونا مع هذا التذكري يمنع النسيان وقد أجيب

عنه بأنه يجوز أن يكون وقت التذكر غير وقت النسيان والافلاوجه لقوله تعالى فأنسى وأيضاً عاتبه الله تعالى على ذلك في قوله تعالى ألم أنهيكم عن ذلك النسيان والشجرة وآدم وحوا اعترف بالزلة وقال لا ربنا ظلمنا أنفسنا فقبل الله تعالى توبتهم فقال فتاب عليه وكل ذلك ينفي النسيان ومنهم من سلم أن آدم كان متذكراً للنهي لكنه أقدم على تناول التناول بل وهو من وجوه أحدها زعم النظام أن آدم فهم من قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد النوع وكله هذا كما يكون إشارة إلى الشخص فذلك يكون إشارة إلى النوع كقوله عليه الصلاة والسلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به وزعم آخرون أن النسيان وإن كان ظاهراً في التحريم لكنه ليس نصافيه وصرفه عن الظاهر لدليل غيره عنده وبالجملة إذا عارضت الدلائل فلا خلاص إلا بالنأويل أو التوقيف ومنها قول إبراهيم هذا ربّي فانه كفر وقد صدر عن إبراهيم عليه السلام وهو نبي بالاتفاق أجاب بأن قول إبراهيم هذا ربّي على سبيل الفرض فإن من أراد ابطال قول يفرضه أو لا ثم يبطله ومنها قول إبراهيم بل فعله كبيرهم وهو كذب والكذب ذنب وقد صدر من النبي صلى الله عليه وسلم ذنب أجاب عنه بوجهين أحدهما أن إبراهيم قال هذا القول على سبيل الاستهزاء بالكفار كما لو كانت لصاحبك وهو أمي ويعتقد أنه قادر على الكتابة أنت كتبت هذا على سبيل الاستهزاء وثانيهما أن اسناد الفعل إلى الكبير اسناد الفعل إلى السبب لأن تعظيم الكفار للصنم جعل إبراهيم عليه السلام على أن جعله جذاذاً ومنها نظر إبراهيم في النجوم ليعلم حاله من تأثير النجوم لقوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام وقوله اني سقيم كذب لأنه لم يكن سقيماً والكذب ذنب أجاب بأن نظر إبراهيم في النجوم ليس لتعرف حاله من تأثير النجوم بل نظره في النجوم كان للاستدلال والتعرف عن صنعه تعالى والنظر في النجوم من هذا الوجه طاعة لقوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض وبأن قوله سقيم يجوز أن يكون اخباراً عن سقيم حالي أو عن سقيم متوقع في الاستقبال فلا كذب ومنها اخفاء يوسف حريته عند بيعه فانه كتمان للحق وكتمان الحق ذنب أجاب عنه انما أخفى يوسف حريته لاشعاره بالقتل أن أظهر حريته وكان قبل نبوته ومنها هم يوسف بالزنا لقوله تعالى وهم بها والله بالزنا ذنب أجاب بأن هم يوسف جلي لأن ميل الرجل إلى المرأة جلي ليس بنقص في حق الرجال بل صفة محمود غير اختيارية ومنها جعل يوسف سقايته في رحل أخيه ليتهمه بالسرقة وذلك خيانه والخيانه ذنب أجاب بأن ذلك ما وافقه أخيه ليعلم عنده فلا يكون خيانه فلا يكون ذنباً ومنها ما صدر من أخوة يوسف من القائه في غيابة الحب وأبداً أبيهم وكذبهم بأن الذئب أكل يوسف وكل هذا ذنب أجاب بأننا لا نسلم أن أخوة يوسف أنبياء وإن سلم أنهم أنبياء فما صدر منهم لم يكن في حال نبوتهم ومنها قصة داود والطمع في امرأته أخيه أو ريكاً قال الله تعالى على لسان الملائكة ان هذا أخيه تسع وتسعون نجمة ولي نجمة واحدة فقال أكفلنهم وأعزني في الخطأ وكل ذلك ذنب أجاب بأن قصة داود عليه السلام لم يثبت صحتها على ما ذكره والآن لا ندل على ما ذكره بل نتحمل غيره هذا حال عصمة الانبياء بعد الوحي وأما قبل الوحي فلا كثرة من وجوه الكفر وافتشأ الكذب والاصرار على الذنب لا يرزول عن النبي الثقة بالكلية وجوزوا صدور المعصية منه على سبيل التدور كقصصه أخوة يوسف والرأف أو جبراً وعصمة الانبياء عن الذنب والمعاصي مطلقاً كبيرة أو صغيرة عمداً أو سهواً وقبل البعثة أو بعدها ﴿ قال ﴿ تنبيه العصمة ما ذكره تفاسير تمنع عن الفجور وتوقف على العلم بمناقب المعاصي ومناقب الطاعات وتما كذب في الانبياء بتتابع الوحي على التذكر والاعتراض على ما صدر عنهم سهواً والعقاب على ترك الأولى وقيل هي كون الشخص بحيث يمنع الذنب عنه لحاصية في نفسه أو بدنه ومنع بأنه لو كان كذلك لما استحق المدح على عصمته ولا تمتنع تكليفه وقوله تعالى قل انما أنا بشر مثلكم يوحى إلى ولولوا ان نبئتكم ﴿ أقول للمباين عصمة الانبياء كترتيبهم في معصية عصمة الانبياء وهي ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور وتوقف على العلم بمناقب المعاصي ومناقب

الطاعات اعلم ان الهيئته النفسانية ان لم تكن راسخة سميت حالوان كانت راسخة سميت ملكة
والهيئته النفسانية التي تمنع صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات انما تصير
ملكه بان يعلم صاحبها ما لب المعاصي أي معانيها ومناقب الطاعات لان الهيئته المانعة من الفجور اذا
تحققت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المنافع تصير راسخة
لانه اذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات يرغب في الطاعات ويرغب عن المعاصي فيطيع ولا يعصى
فتصير هذه الهيئته راسخة وتبدأ كدهذه الملكة في الانبياء بتتابع الوحي على تذكرك ذلك العلم والاعتراض
على ما يصدر عنهم سهوا والعتاب على ترك الاول فانه متى يصدر عنهم شيء سهوا أو تركوا ما هو أولى لم يتركوا
مهلابل بعاتبوا أو ينهوا عليه ويضيق الامر فيه عليهم بتأ كد تلك الملكة وقيل العصمة كون الشخص
بحيث يمنع عنه الذنوب بخاصية في نفسه أو بدنه ومنع ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كان كذلك
لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولا منع تكليفه وبطل الامر والنهي والثواب والعقاب وأما
النقل فلقوله تعالى قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الى وقوله تعالى ولولا أن نقتذك لقد كنت تركن اليهم
شيئا قد لا فان الآية الاولى تدل على ان النبي مثل الامة في حق جواز دور المعصية منه والآية
الثانية تدل على ان الله تعالى يثبه على عدم الركون اليهم والال كنى اليهم فيكون الركون اليهم الذي
هو ذنب غير ممنوع **قال** ((الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب اليه أكثر أصحابنا
والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي وأبي عبد الله الحلبي منافي الملائكة العلوية أحج الاولون
بوجوه الاول انه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم والحكيم لا يأمر الا بفضله بخدمة المفضول الثاني ان
آدم عليه السلام كان أعلم من الملائكة لانه كان يعلم الاسماء دونهم فكان أفضل لقوله تعالى
قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر أشق لانهم مع الموانع من الشهوة
والغضب والوسوسة ولانهم انكليفهم مستنبطه بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية جبلية منصوص عليها
فتكون أفضل لقوله عليه السلام أفضل العبادات أحجزها أي أشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم
ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ترك العمل به فحين لم يكن نبيا من الآلين فيبقى معمولابه في حق
الانبياء وأحج الاخرين أيضا بوجوه الاول قوله تعالى ان يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا
الملائكة المقربون الثاني اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء الثالث قوله تعالى لا يستكبرون عن
عبادته استدلل بعدم استكبارهم على ان البشر لا ينبغي ان يستكبر ولا يناسب ذلك مما لم يثبت
تفضيلهم الرابع قوله تعالى ولا أقول لكم اني ملك وقوله تعالى الا ان تكونا لمكئين الخامس الملك
معلم النبي والرسول فيكون أفضل من المتعلم والمرسل اليه السادس الملائكة أرواح مبرأة عن
الرزائل والآفات النظرية والعملية مطبوعة على أسرار الغيب قوية على الافعال العجيبة سابقة
الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون
وقوله تعالى يسجدون الليل والنهار لا يفترون **أقول** المبحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة
ذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة أكثر أصحابنا والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي أبي بكر
الباقلاني وأبي عبد الله الحلبي من أصحابنا في الملائكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية
أفضل من الانبياء دون الملائكة السفلية أحج الاولون على تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقا
بوجوه أربعة الاول انه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم بقوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
الآية ولا شك ان السجود المأمور به سجود خادمة لا سجود عبادة فلو لم يكن آدم أفضل من الملائكة
لما أمرهم الله تعالى بالسجود له لان الله تعالى حكيم والحكيم لا يأمر الا بفضله بخدمة المفضول الثاني ان
آدم أعلم من الملائكة لانه علمه السلام كان يعلم الاسماء كلها والملائكة لا يعلمونها لقوله تعالى وعلم آدم
الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبؤني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم

لنا الاما علمتنا انك انت العليم الحكيم فكان آدم أفضل من الملائكة لقوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر أشق من طاعة الملك لان طاعة البشر مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة والصوارف الداخلة والخارجة ولان تكاليف البشر تكاليف مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية جبلية ليس لها موانع وصوارف منصوص عليها لا مستنبطة بالاجتهاد واذا كان طاعة البشر أشق نكون أفضل لقوله عليه السلام أفضل العبادات أجزها أى أشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ترك العمل به فممن لم يكن نبيا من الاكابر فبقى معمولاته فى حق الانبياء فتكون الانبياء أفضل العالمين والملائكة من العالمين فيكون الانبياء أفضل من الملائكة واحتج الاخرى ان القائمون بان الملائكة العلوية أفضل من الانبياء أيضا بوجه سته الاول قوله تعالى ان يستكف المسبح أن يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون فهذا السياق يقتضى تفضيل الملائكة المقربين على عيسى عليه السلام لان البلاغة تقتضى الترقى من الأدنى الى الأعلى وفيه نظرفان النصارى لما عابوا اولاده عيسى عليه السلام بغير آب اعتقدوا انه ابن الله وليس بعبد الله استبعاد الان يكون العبد بولد بغير آب فقال تعالى لن يستكف المسبح أن يكون عبد الله بسبب انه خلقه الله تعالى بغير آب ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تعالى بلا واسطة آب وأم ومعلوم ان الترقى من الأدنى الى الأعلى من هذا الوجه لا يلزم أن يكون الأعلى من هذا الوجه أفضل الثانى اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء عليهم السلام يدل على ان الملائكة أفضل من الانبياء وفيه نظرفان تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم لجواز أن يكون تقديمهم فى الذكر باعتبار تقديمهم فى الوجود الثالث قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته استدلل بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله تعالى على ان البشر ينبغي ان لا يستكبروا ولا يناسب ذلك ما لم يثبت تفضيلهم وفيه نظرفان غايته أن يكون الملائكة أفضل من البشر الذى يستكبر عن عبادته ولا يلزم أن يكونوا أفضل من الانبياء الذين لا يستكبرون عن عبادته الرابع قوله تعالى ولا أقول لكم انى ملك وقوله تعالى الا أن تكونا ملكين أى الا كراهة ان تكونا ملكين سياق الآية الاولى يدل على ان الملك أفضل من النبي وسياق الآية الثانية يدل على ان الملك أفضل من آدم وحواء وفيه نظرفان الآية الاولى لا تدل على ان الملك أفضل بل تدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبع الوحي بدليل قوله تعالى ان اتبع الاما يوحى الى وهذا يدل على ان النبي أفضل والآية الثانية تدل على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة ابليس ولم تدل على تفضيله عليه بعد الاجتهاد الخامس ان الملك معلم النبي والمرسل اليه ولا شك ان المعلم أفضل من المتعلم والرسول أفضل من المرسل اليه كما ان النبي أفضل من الامة المرسل اليهم وفيه نظرفان المعلم أفضل من المتعلم فم يعلمه لافى غيره ولا فيما يعلمه دائما بل قبل تعلمه والقياس على النبي بالنسبة الى أمته ليس بصواب لظهور الفرق فان السلطان اذا أرسل شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص أفضل من ذلك الجمع أما اذا أرسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكما كما يبلغ رسالته لا يلزم أن يكون ذلك الواحد أفضل من ذلك الشخص الحاكما السادس الملائكة أرواح مبرأة عن الرذائل والآفات النظرية والعملية مطهرة عن الشهوة والغضب للذين هم مأمونون بالاخلاق الذميمة مطلعة على أسرار الغيب قوية على الافعال الجبسية من تصرف السحاب والزالزال القوية سابقة الى الخبرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون قال (السادس فى الكرامات أنكرها المعتزلة لا بابا الحسين والاستاذ أبو اسحق متاناقصة آصف ومريم لو ظهرت على يد غير الانبياء لانتبس النبي بالمتنبي قلنا لا بل يتميز النبي بالصدى والدعوى والله أعلم) أقول المبحث السادس فى الكرامات الكرامات جائزة عندنا وعند أبى الحسين

البصري من المعتزلة وأنكرها سائر المعتزلة والاستناد أبو اسحق منا لئان الكرامات لو لم تكن جائزة لما وقعت فإن الوقوع يقتضي الجواز واللازم باطل لقصة آصف فإنه أحضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف أقوله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيتك به قبل أن يرتد إليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي وهذا الاحضار من الامور الخارقة للعادة وآصف لم يكن نبيا وقصة مريم وحضور الرزق عندها قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب وقصة أصحاب الكهف وابشهم في الكهف ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قال الله تعالى اذ اوى الفتيمة الى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهبى لمان امرنا رشد افضر بنا على آذانهم في الكهف سنين عددا وقوله تعالى ولبتوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا احتج المشكرون بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لان غير الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم اذا لame تشاركتهم في الانسانية ولوازمها فلو اظهروا المعجزة عليهم لما تميزوا عن غيرهم فلو جاز ان يظهر الخارق للعادة على غيرهم لالتبس النبي بالمتنبي قلنا لا نسلم انه يلبس النبي بالمتنبي بل يتميز النبي بالحدى ودعى النبوة فاذا اظهر الخارق للعادة مقرونا بالحدى والدعى علمنا صدقه ﴿ قال ﴾ (الباب الثاني في الحشر والجزاء وفيه مباحث الاول في اعادة المعدوم وهي جائزة خلافا للحكماء والكرامية والبصري من المعتزلة لئان لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع لذاته أو لشي من لوازمه فيمتنع ابتداء أو لشي من عوارضه فيمكن عند ارتفاعه والنظر الى ذاته من حيث هو واحتجوا بوجوه الاول انه نفي محض فلا يحكم عليه بامكان العود الثاني انه لو أمكن لوقع ولو وقع لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده الثالث انه لو أمكن لا يمكن اعادة الوقت المبتدأ فيه واعادته فيه فيكون مبتدأ معاد معا وهو محال والجواب عن الاول ان قوله لا يحكم عليه حكم وهو منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد دعوى الممتنع ونفس العدم وعن الثاني ان كل متلين فهما متميزان بالشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه عليهما والام يكونا متلين بل هو هو وعن الثالث ان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأ فإنه امر يعرض له باعتبار وجوده كونه غير مسبوق بحدوث البنية ﴿ أقول لما فرغ من الباب الاول في النبوة شرع في الباب الثاني في الحشر والجزاء وذكر فيه ثمانية مباحث الاول في اعادة المعدوم الثاني في حشر الاجساد الثالث في الجنة والنار الرابع في الثواب والعقاب الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر السادس في اثبات عذاب القبر السابع في سائر السمعيات الثامن في الاسماء الشرعية المبحث الاول في اعادة المعدوم اعادة المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء والكرامية وأبي الحسين البصري من المعتزلة لئان الشئ لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته أى لذات ذلك الشئ أو لشي من لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشي من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقضي لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات ذلك الشئ من حيث هو فان قيل الشئ بعد العدم يمتنع الوجود وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا لا يقال الحكم عليه بانه يمتنع لذاته أو لغيره لا يصح لان الحكم على الشئ يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتياز يستدعي الثبوت وهو مناب للعدم لاننا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا ورده هذا بان الحكم على ما يمتنع وجوده يمتنع من حيث كونه يمتنع ويمكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع وليس بينهم ما تناقض لاختلاف الموضوعين والحق ان يقال الحكم على المعدوم بانه يمكن عوده يقتضى ثبوت في الذهن والمعدوم له ثبوت في الذهن أوجب بان هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم فانه يجوز ان يفتك هذا الوصف عن الماهية بعد

العدم لكن لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممنوع الوجود وذلك لانه كالا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممنوع العدم كذلك لا تكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممنوع الوجود واجب العدم بل هو أقبل للوجود واليه أشار بقوله تعالى وهو اهون عليه اللهم الا اذا أريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم وقد عرف ان الوجوب بشرط الوجود والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان بحسب الذات واحتج المشكرون بجواز إعادة المعدوم بوجوه ثلاثة الاول ان المعدوم نفي محض ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود لانه لو صح الحكم عليه بامكان العود فالاشارة العقلية بامكان العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فهي ممنوع الوجود في الاعيان وعلى تقدير وجودها لم تكن معادة لانها امثال المعدوم الذي يفرض انه معاد لنفسه وان كانت الاشارة العقلية الى ما يماثل الصورة التي في الذهن وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم أن يكون ذلك المعدوم بعينه فيلزم أن يكون كل ما يمكن ما يماثل معاد افان الصورة التي في الذهن تماثلها أشياء كثيرة وان كانت الاشارة العقلية الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل هو نفي محض فيمنع الاشارة اليه بامكان العود فلا يصح الحكم عليه بامكان العود فلا يمكن عوده والالسان الحكم بامكان العود صححاً هذا خاف فالحاصل ان القول بامكان العود يؤدي الى ان يقول بان كل مستأنف مما دأ أو القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامكان العود باطل الثاني لو أمكن إعادة المعدوم لا يمكن ان يوجد مثله بل لا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا أمكن ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصراً في شخص مكنف به وارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده فان الفارق بينهما لا تكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما الثالث انه لو أمكن عود المعدوم لا يمكن إعادة الوقت المبتدأ فيه وأمكن اعادته في ذلك الوقت فيكون ممتدأ من حيث انه معاد وهو متناقض وأجيب عن الاول بان قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم فيتناقض تقرير هذا الجواب بقول أبسط أن يقال قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم عليه فلا يخلو ما أن يكون هذا الحكم صححاً أو لا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمنع الحكم عليه بامكان الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صححاً يكون تقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود صححاً وهو المطلوب ورد هذا الجواب بان هذا الحكم صححاً قوله وان كان صححاً فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد عورض هذا الوجه بان يقال المعدوم نفي محض لا هوية له أصلاً فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فيلزم عدم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل مستأنف وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيمنع الاشارة اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمنع العود والا يصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه ممنوع والحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل مستأنف أو القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل أجيب عن هذه المعارضة بانه لا يمنع الاشارة اليه بامتناع العود لان الاشارة بامتناع العود لا تتوقف على هويته الثابتة فان ما لا يثبت له هوية لا يثبت له هوية انما يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بامكان العود اليه فان ما لا هوية له فيمنع الاشارة اليه بامكان العود لا لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة وامكان العود لا يكون لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود

باعتبار انه نفي محض لا هو بية له يقبلها العقل واما صحة الحكم بامكان العود عليه باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هو بية له غير متصور ولا يتقبله العقل قال المصنف وهذا الوجه منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد كما يحكم على من سيولد بانه يمكن ان يوجد وكذا منقوض بالحكم على الممتنع بانه مقابل الممكن وكذا منقوض بالحكم على العدم بانه مقابل الوجود فان الحكم على المعدوم والممتنع والعدم لا يقتضى ثبوته في الاعيان فيبطل قواكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت في الخارج والتحقيق في الجواب ان يقال الاشارة العقلية بامكان العود الى ما يعاين صورته التي في الذهن قوله وما يعاين صورته التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا مسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضى لزوم العدم وحينئذ جاز ان يكون ذلك المعدوم وهو المطلوب فان كلامنا في جواز العود لافي وجوبه واما قوله فيلزم ان يكون كل ما يعاينه معاداً قلنا لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون كل ما يعاينه معاداً واجيب عن الثاني بان كل مثليين فهما متميزان بالشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علمينا والاى وان لم يتميزا المشلان بالشخص لم يكونا مثليين بل هو هو والتحقيق انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم ان يكون فرق بين المبتدأ والمعاد ولئن سلم وقوع مثله فيجوز ان يفرق بينهما ببعض العوارض وايضاً لو كان هذا الدليل صحيحاً يلزم جواز وقوع شخصين ابتداء بعين ماذ كرتم فلم يبق بينهما فرق واجيب عن الثالث بان اعادة ذلك الوقت لا تلزم كونه مبتدأ فان كون الشيء مبتدأ يعرض للشيء باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهذا الامر غير متحقق في المعاد اذا المعاد مسبوق بحدوث وهو حدوثه أولاً فلا يلزم ان يكون مبتدأ أو معاد اما بل يكون معاد او قيل العدم كان مبتدأ ويجوز ان يكون الشيء الواحد مبتدأ ومعاد باعتبارين ﴿ قال ﴾ (الثاني في حشر الاجساد اجمع المليون على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتهم وتفرقها لانه يمكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقاً اما الاول فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحياة والالم تنصف بهما قبل والله تعالى عالم اجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق وقادر على جمعها وابتعاد الحياة فيها الشمول قدرته على جميع الممكنات فثبت ان احياء الابدان ممكن واما الثاني فلانه ثبت بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم كان يثبت المعاد البدني ويقول به واليه أشار حيث قال عز وجل قل يحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ قِيلَ لَوْ أَكَلِ الْإِنْسَانُ أَنْشَأَنَا آخَرًا وَسَارَجَزَأْنَاهُ فَلَمَّا كَوُلِ أَمَّا أَنْ يَعَادَ فِي الْآخِرِ أَوْ أَمَّا كَوُلِ مِنْهُ وَأَيُّهَا كَانَ فَلَا يَعُودُ أَحَدُهَا بِتَمَامِهِ وَأَيُّهَا الْمَقْصُودُ مِنَ الْبَعْثِ أَمَّا الْإِبْلَامُ أَوَّالًا إِذَا دُفِعَ الْإِلْمُ وَالْأَوَّلُ لَا يَلْبِقُ بِالْحَكِيمِ وَالثَّانِي مُحَالٌ لِأَنْ كُلِّ مَا يُخْبَلُ لَذَّةً فِي عَالَمِنَا فَهُوَ دُفِعَ الْمَوْتُ بِشَهْدَةِ الْإِسْتِقْرَاءِ وَالثَّلَاثُ أَنَّهُ يَكْفِي فِيهِ الْإِبْقَاءُ عَلَى الْعَدَمِ فَيَضْمِيعُ الْبَعْثِ وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ بَانَ الْمَعَادُ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ أَجْزَاؤُهُ الْأَصْلِيَّةُ الَّتِي هِيَ الْإِنْسَانُ فَانْهَى الْبَاقِيَةَ مِنْ أَوَّلِ عَمْرِهِ إِلَى آخِرِهِ الْحَاضِرَةِ لِنَفْسِهِ لَا لِهُيْكَلِ الْمَتَبَدِّلِ الْمَغْفُولِ عَنْهُ فِي أَكْثَرِ الْأَحْوَالِ وَالْمَأْكُولِ فَضْلُهُ مِنَ الْمُتَغَذِّي فَلَا يَعَادُ فِيهِ وَعَنِ الثَّانِي أَنَّ فَعْلَهُ لَا يَسْتَدْعِي غَرَضًا وَإِنْ سَلِمَ الْمَقْصُودُ هُوَ لِذَاذُوا الْإِسْتِقْرَاءِ مَمْنُوعٌ وَإِنْ سَلِمَ فَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ اللَّذَاتُ الْآخِرِيَّةُ مُتَشَابِهَةً لِلَّذَاتِ الدِّنْيَا فِي الصُّورَةِ لَا فِي الْحَقِيقَةِ ﴿ أَقُولُ الْمُبْتَغَى الثَّانِي فِي حَشْرِ الْأَجْسَادِ اخْتِلَافُ النَّاسِ فِي الْمَعَادِ فَاطْبِقِ الْمَلِيقُونَ عَلَى الْمَعَادِ الْبَدَنِيِّ بَعْدَ اخْتِلَافِهِمْ فِي مَعْنَى الْمَعَادِ فَنَزْهَبُ إِلَى امْكَانِ اعَادَةِ الْمَعْدُومِ قَالَ إِنْ اللَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُ الْمُسْكَلَفِينَ ثُمَّ يَعْبُدُهُمْ وَمِنْ ذَهَبَ إِلَى امْتِنَاعِ اعَادَةِ الْمَعْدُومِ قَالَ إِنْ اللَّهُ تَعَالَى يَفْرُقُ أَجْزَاءَ أِبْدَانِهِمُ الْأَصْلِيَّةِ ثُمَّ يُوَافِقُ بَيْنَهَا وَيَخْلُقُ فِيهَا الْحَيَاةَ وَأَمَّا الْأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ الَّذِينَ سَبَقُوا عَلَى أَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَالظَّاهِرُ مِنْ كَلَامِهِمْ أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَذْكُرْ الْمَعَادَ الْبَدَنِيَّ وَلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ فِي التَّوْرَةِ لَكِنْ جَاءَ ذَلِكَ فِي كِتَابِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ الَّذِينَ جَاءُوا بَعْدَهُ كَزَيْدٍ وَشُعْبَةَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَلِذَاكَ أَقُولُ أَلِهُمُ وَدَبَّ وَهَامَنِي لَا يُخْبِلُ فَقَدْ ذَكَرْنَا الْأَخْبَارَ بِصَبْرٍ وَكَلَامًا مُسْكِرًا وَهُوَ كَوْنُ لَهُمُ الْحَيَاةُ

الابدية والسعادة العظيمة والالوهة المذكور فيه المعاد الروحاني واما القرآن الكريم فقد جاء فيه
المعاد الروحاني والجسماني اما الروحاني ففي قوله عز وجل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله
تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقوله تعالى ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء في القرآن
العزير اكثر من ان يحصى واكثره مما لا يقبل التأويل مثل قوله تعالى قال من يحيي العظام وهى رميم قل
يحييها الذى انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تعالى فاذا هم من الاجساد الى ربهم ينسلون وقوله
تعالى فسيقولون من بعدنا قل الذى فطركم اول مرة وقوله تعالى يحسب الانسان ان لن نجعل عظامه
بلى قادين على ان نسوي بنيانه وقوله تعالى ان اذا كنا عظاما مخفزة وقوله تعالى وقالوا الجلود هم لم شهدتم علينا
قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شئ وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم بجلود اخرى وقوله تعالى
يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى وانظروا الى العظام كيف ننشزها ثم
نكسوها لحما وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثرنا فى القبور وحصل ما فى الصدور وقوله تعالى قل ان الاولين
والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم الى غير ذلك مما لا يحصى اذا عرفت ذلك فنقول اجمع
المسلمون على ان الله تعالى يحيى الابدان بعد موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون
حقا اما الاول وهو انه ممكن عقلا فلان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والفاعل اما بالنظر الى القابل
فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحياة والاولى ولو لم تكن قابلة للجمع والحياة لم تنصف بالجمع والحياة قبل
الموت واللازم باطل واما بالنظر الى الفاعل فلان الله تعالى عالم باعبان اجزاء كل شخص على سبيل
التفصيل لكونه عالما بجميع الجزئيات وقادر على جميع الاجزاء ويجاد الحياة فيها الممكول قدرته على
الممكنات واذا كان كذلك يلزم ان يكون احياء الابدان ممكنا واما الثاني وهو ان الصادق اخبر عنه
فلانه ثبت بالتواتر ان النبي صلى الله عليه وسلم اثبت المعاد الجسماني وفي القرآن العظيم جاء اثبات المعاد
الجسماني اكثر مما يحصى والى امكانه ووقوعه اشار بقوله تعالى قل يحييها الذى انشاها اول مرة وهو
بكل خلق عليم وقبل المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا آخر وصار جزء بدن المأكول
جزءا من بدن المأكل فالما كقول اما ان يعادى الاكل او فى المأكول منه واما ما كان فلا يعود احدهما
بتمامه وايضا فليس بان يعاد جزء بدن احدهما اولى بان يعاد جزء بدن الاخر وجعله جزءا لبدنه مما
معما محال فلم يبق الا ان لا يعاد واحدهما وايضا المقصود من البعث اما الايلام او الالذذ او دفع الالم
والاول لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم اذ لا يليق به والثاني محال اذ لا لذة في الوجود لان كل ما تخيل
في عالمنا لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك دفع الالم ويشهد لذلك الاستقراء والثالث ايضا
باطل لانه يكفي فيه الابقاء على العدم فيكون البعث ضائعا واجيب عن الاول بان المعاد من كل واحد
منه اجزاء اصلية التى هي الانسان لا المتبدلة ولا الهيكلى الذى يغفل عنه الشخص في اكثر
الاحوال فان الاجزاء اصلية هي الباقية من اول عمره الى آخره الحاضرة لنفسه والاجزاء اصلية
للمأكل كقول منه فضل الاكل فرده الى المأكول منه اولى فلا يعادى الاكل المغذي واجيب عن الثاني
بان فعله تعالى لا يستدعى غرضا ولا يسئل عما يفعل ولئن سلم ان فعله يستدعى غرضا فيجوز ان يكون
الغرض من البعث الالذذ قوله لا لذة في الوجود ممنوع لما مر في باب اللذة والالم ولا نسلم ان كل ما تخيل لذة
فهو دفع الالم بل في الوجود لذات حقيقية في عالمنا ولئن سلم انه ليس للذة وجود في عالمنا فلم لا يجوز ان تكون
اللذات الاخرية مشابهة للذات الدنيا في الصورة مخالفة لها في الحقيقة فلا تكون اللذات الاخرية
دفع الالام بل تكون لذات خالصة عن شائبة دفع الالم قال ﴿ تنبيه ﴾ اعلم انه لم يثبت انه تعالى
يعدم الاجزاء ثم يعيدها فالتمس بحقوقه تعالى كل شئ هالك الاوجهه ضعيف لان النفي يبق ايضا
هلاكا ﴿ اقول ﴾ هذا تنبيه على ان انقول بالمعاد الجسماني غير موقوف على اعدام الاجزاء بالكلية ولم يثبت
بدليل قاطع عفى ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمس بحقوقه تعالى كل شئ هالك الا

وجهه والهلاك الفناء ضعيف لاننا لانسلم ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك هو الخروج من حد الانتفاع وتفرق الاجزاء خروجها عن حد الانتفاع فيكون هلاكها كالحرق في الآتية بمعنى الممكن فعني الآتية ان كل شيء هالك في حد ذاته غير هالك بالنظر الى وجهه وهو كذلك فان كل شيء أي ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود بالنظر الى الله تعالى موجود فلا يحتاج الى صبر فها عن ظاهرها ﴿ قال)) الثالث في الجنة والنار قالت النفاة الجنة والنار اما ان يكونا في هذا العالم فيكونا في عالم الافلاك وهو باطل لان الانتزاع ولا تخاط الفاسدات واما في عالم العناصر فيكون الحشر تناسخا وفي عالم آخر وهو باطل لان هذا العالم كرى فلو فرضت كرة أخرى حصل بينهما خلل وهو محال ولان العالم الثاني لو حصلت فيه العناصر لكانت متمثلة لهذه العناصر ماثلة الى احيازها ومقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة في احياز ذلك العالم طبعاً أو قسراً دائماً وكلاهما محالان والجواب لم لا يجوز ان تكونا في هذا العالم كما قبل الجنة في السماء السابعة لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه الصلاة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن وامتناع الحرق ممنوع والنار تحت الارضين والفرق بين هذا والتناسخ انه ورد النفس الى بدن المعاد والمؤلف من اجزائه الاصلية والتناسخ رد النفس الى مبتداً أو في عالم آخر ولزوم بساطة كل محيط واستلزامها كرية الشكل وامتناع الخلاء كلها ممنوعة وان سلم فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم ذلك من كوزين في ثخن كرة أعظم منها وجوب تماثل عنصرى العالمين مطلقاً ممنوع لامكان الاختلاف في الصورة والهوى وان حصل الاشتراك في الصفات والاوزان)) أقول بالمبحث الثالث في الجنة والنار قال نفاة الجنة والنار اما ان تكونا في هذا العالم أو في عالم آخر فان كانتا في هذا العالم فاما ان تكونا في عالم الافلاك أو في عالم العناصر والاول محال لان الافلاك لا تنخرق ولا يخاطها شيء من الفاسدات وكونها في الافلاك يقتضى خرقها لان الانهار والاشجار والدركات التي فيها النيران في الافلاك تقتضى خرقها ومخاططتها مع اجسام الفاسدة وهو باطل والثاني وهو ان تكونا في عالم العناصر يقتضى ان يكون الحشر تناسخاً وان كانتا في عالم آخر فهو باطل لان هذا العالم كرى لان الفلك البسيط هلى ماسبق فشكله الكرة ولو فرض عالم آخر كان كرىا فلو فرض كرة أخرى حصل بينهما خلل وهو محال ولان العالم الثاني لو حصل فيه الجنة والنار حصلت فيه العناصر ولو حصلت فيه العناصر لكانت متمثلة لهذه العناصر ماثلة الى احيازها ومقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة في احياز ذلك العالم طبعاً فيلزم أن يكون الجسم واحد مكاناً وبالطبع وهو محال وان كانت ساكنة في احياز ذلك العالم قسراً دائماً وهو محال أيضاً والجواب لم لا يجوز ان تكون الجنة في هذا العالم وتكون في عالم الافلاك كما قبل الجنة في السماء السابعة عند سدرة المنتهى لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى في السماء السابعة وقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك الثامن عند المتقدمين قوله الافلاك لا تنخرق فننا امتناع الحرق على الافلاك ممنوع ولم لا يجوز ان تكون النار في هذا العالم تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخاً فلنا لانسلم والفرق بين الحشر في هذا العالم والتناسخ ان الحشر في هذا العالم رد النفس الى بدن المعاد ان كان البدن معاداً بعينه أو الى البدن المؤلف من اجزائه الاصلية ان لم يكن البدن معاداً بعينه والتناسخ رد النفس الى بدن مبتداً أو يكون الحشر في عالم آخر قوله لان الفلك بسيط وشكله الكرة فلنا لانسلم بساطة كل محيط وثمن سلم فلنا لانسلم استلزام البساطة كرية الشكل وثمن سلم استلزام البساطة كرية الشكل حتى يحصل بينهما خلل فلنا لانسلم امتناع الخلاء والحاصل ان امتناع كرمها في عالم آخر مبنى على بساطة كل محيط واستلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل هذه المقدمات ممنوعة وان سلم جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز أن يكون هذا العالم والعالم الذي فيه الجنة والنار كرىين من كوزين في ثخن كرة أعظم منها ولا يحصل بينهما خلل ولا نسلم انه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت متمثلة عند عنصر هذا العالم في تمام الحقيقة

فان وجوب تعامُل عنصري العالم - بين مطلقاً أي في تمام الماهية ممنوع لا مكان الاختلاف في الصورة أو الهجول وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون نازكاً في العالم مثلاً حارة بآية طالبة لمقعر فلك قمر ذلك العالم كئنا عالماً بها - هذا وكذلك القول في سائر العناصر بطوارقها - تترك الاختلافات بالماهية في الصفات واللوازم ﴿ قال ﴾ فرع الجنة والنار مخلوقتان خلافاً لآي هاشم والقاضي عبد الجبار لما قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين لا يقال انما يكون عرضها عرضها ان وقعت في احيازها وذلك انما يكون بعد فناهما لاستحالة تداخل الاجسام لان المراد ان عرضها مثل عرضها لقوله تعالى عرضها كعرض السماء والارض ولان عرضها لا يكون عين عرضها وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين واسكان آدم في الجنة واخرجه عنها قالوا لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت دائمة لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والتالي باطل لقوله تعالى اكها اثم أي ما كوالها قلنا معنى قوله كل شيء هالك أي كل شيء مما سواه فهو هالك معدوم في حد ذاته والنظر اليه ومن حيث هو لان العدم بطراً عليه وان سلم فمخصوص جها بين الادلة وايضا قوله تعالى اكها اثم متروك الظاهر لان المأكول لا محالة يفتنى بالا كل بل المعنى انه كلما فتى شيء منها حدث عقبيه مثله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفه عين ﴿ أقول هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة والنار ختلفة وفي انهما مخلوقتان الا ان ذهب الجمهور الى ان الجنة والنار مخلوقتان الا ان خلافاً لآي هاشم والقاضي عبد الجبار لما قوله تعالى في وصف الجنة وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين أخبر الله تعالى عن اعداد الجنة بلفظ الماضي فدل على انها مخلوقة الا ان والاي لم يكذب عن الله تعالى وهو محال لا يقال لو كانت الجنة مخلوقة الا ان لكان عرضها عرض السموات والارض واللازم باطل أما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه انما يكون عرضها عرض السموات والارض اذا وقعت في احياز السموات والارض اذ لو وقعت في غير احيازها ما أوفى بعض احيازها لم يكن عرضها عرضها ما وقعها في جميع احيازها انما يمكن بعد فناها السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام وهو محال لا ما نقول المراد من قوله تعالى عرضها السموات والارض مثل عرض السموات والارض لقوله تعالى كعرض السموات والارض ولانه يمتنع أن يكون عرضها عرض الجنة وجنة لا يجوز أن يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضه مثل عرض السموات والارض والجنة فيه وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين فانه أخبر بلفظ الماضي ان النار أعدت وخلقت فتكون مخلوقة الا ان والاي لم يكذب في خبره تعالى ولنا ايضا ان اسكان الله تعالى آدم عليه السلام في الجنة واخرجه عنها بسبب أكل الشجرة بعد نهيته تعالى عنها يدل صريحاً على ان الجنة مخلوقة الا ان قال أبو هاشم والقاضي عبد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة لا لما كانت دائمة واللازم باطل أما الملازمة فلنقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله هالك منعدم والجنة مما سوى الله تعالى فقد تنعدم فلا تكون دائمة وأما بطلان اللازم فلنقوله تعالى اكها اثم أي ما كوال الجنة دائمة واذا كان ما كوال الجنة دائماً يكون وجود الجنة دائماً دواماً ما كوال الجنة بدون دوام الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الا ان يلزم أيضاً ان لا تكون النار مخلوقة الا ان أجاب المصنف أو لا يمنع الملازمة وثانياً يمنع بطلان اللازم أما يمنع الملازمة فلانه لا يلزم من كونها مخلوقة الا ان عدم دوامها فقولها ما قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم قلنا لا نسلم ان قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم فان معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى معدوم في حد ذاته والنظر الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن موجوده لان كل ما - واه يمكن والممكن بالنظر الى ذاته لا يتحقق الوجود فلا يكون بالنظر الى ذاته موجوداً وليس معناه ان ما سوى الله تعالى بطراً عليه العدم فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الا ان طرأ بالعدم عليها وان سلم ان معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى بطراً عليه

العدم فهو مخصوص بقوله تعالى أكلها دأثم فانه يدل على ان الجنة دائمة لما سبق وجبئذ يكون معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى وغير الجنة يطرأ عليه العدم وانما خصص جمع بين الدليلين واذا كان مخصوصا لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الا أن طريقان العدم عليها وأما منع بطلان الا لازم فلاننا لم دلالة قوله تعالى أكلها دأثم على دوام الجنة وذلك لان قوله تعالى أكلها دأثم متروك انظار لان المراد بالاكل المأكل وبعينه دأثم المأكل لان المأكل لا محالة يفسى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه انه كلما فنى شيء من المأكل بالاكل حدث عقيبته مثله وذلك لا يتنافى عدم الجنة طرفة عين **﴿** قال **﴾** الرابع في الثواب والعقاب قالت المعتزلة البصرية الثواب على الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لانه انما شرع التكليف الشاق لغرضنا لاستحالة العبث عليه وعود الفوائد اليه وذلك الغرض اما حصول نفع أو دفع ضرر والثاني باطل لانه لو ابقانا على العدم لاسترحنا ولم نخضع الى تلك المشاق والاول اما ان يكون منفعة سابقة وهو مستقبح عقلا ولا حكمة وهو المطلوب وأيضا قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وأمثاله يدل على ان العدم جل يستدعي الثواب قلنا قد بيناه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه ومع ذلك فلم لا يكفي في حصول النفع سوابق النعم والاستقباح ممنوع كيف والمعتزلة أوجبوا الشكر والنظر في المعرفة عقلا لما سبق من نعمه والآية لا تدل على الوجوب ولفظ الجزاء يكفي لاطلاقه كون الفعل علامة ودلائل اوقات المعتزلة والحوارج انه يجب عليه عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لان انعمو تسوية بين المطيع والعاصي ولان شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم تكن بحيث تقطع بالعقاب كان ذلك اغراء عليه ولانه تعالى أخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى والخلف في خبره محال والجواب عن الاول انه وان لم يعذب العاصي لكنه لا يشبهه ائابة المطيع فلا تسوية وعن الثاني ان تغليب طرف العقاب بالتمديد والتوعيد كاف في الاجرام وتوقع العفو قبل التوبة كتموعده بعد التوبة وعن الثالث انه لا يدل عليه شيء منها على وجوب العقاب في نفسه ثم قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكفار لوجوه الاول الايات المشتملة على لفظ الخلود في وعيدهم كقوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته الآية وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا الثاني قوله تعالى في صفتهم وما هم عنها باغاثين الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بنفسه وذلك بسقط ما استحققه من الثواب لما بينهما من التنافي وأجيب عن الاول بان الخلود هو المكت الطويل واستعماله بهذا المعنى كثير وعن الثاني بان المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى أولئك هم الكفرة الفجرة وتوفيقيهما بين الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين انما قد أوحى اليه ان العذاب على من كذب وتولى كلما أتى فيها فوج ساءهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا لا يضلها الا الاشقي الذي كذب وتولى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه والفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وهذا قطع مقاتل بن سليمان والمرحشة بانهم لا يعاقبون وعن الثالث بمنع الاستحقاقين ومناقضتهما بان استحقاق العقاب لو أحبط استحقاق الثواب فاما ان يخبط منه شيء على طريق الموازنة كما هو مذهب أبي هاشم أولا يخبط كما هو مذهب أبيه وكلاهما باطلان أما الاول فلان تأثير كل منهما في عدم الآخر اما أن يكونا معا أو على التعاقب والاول محال لاستلزامه وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني لان المغلوب المحبط لا يعود غالبا وأما الثاني فلانه الغالب للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره **﴿** أقول المبحث الرابع في الثواب والعقاب قالت المعتزلة البصرية الثواب على الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لوجهين الاول ان الله تعالى شرع التكليف الشاق فلا يخجلوا اما أن يكون شرعها لا اغرض أو اغرض والاول باطل لان شرعها لا اغرض عبث وهو مستحيل والثاني لا يخجلوا اما أن يكون الغرض عائد اليه أو عائد اليه والاول باطل لاستحالة عود الفوائد اليه والثاني وهو أن يكون الغرض

عائدا اليها لا يخجلوا ما أن يكون الغرض حصول نفع أو دفع ضرر. والثاني باطل لأنه لو كان الغرض دفع الضرر لكان إبقاءنا على العدم لا سترحنا ولم يخرج إلى تلك المشاق والانعاب بهم اليكن لما لم يبقنا على العدم دل على أن الغرض ليس دفع الضرر والاول وهو أن يكون الغرض حصول المنفعة لنا ما أن يكون منفعة سابقة على التكليف مثل الوجود والاعضاء الظاهرة والباطنة والحياة والصحة وما يتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم وهو مستقيم فلا لأنه لا يليق بالجواد الكريم الحكيم أن ينعم على أحد ثم يكلفه المشاق من غير أن يحصل له مكافئ نفع حال التكليف أو بعده وما أن يكون الغرض من التكليف منفعة لاحقة أي منفعة تحصل بعد التكليف وهو المطلوب فإن الثواب هو المنفعة اللاحقة التي هي الغرض من التكليف فثبت أن الغرض من التكليف هو الثواب على الايمان بها فوجب على الله تعالى إثبات قوله تعالى وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون جزاء عما كانوا يعملون يدل على أن العمل سبب لثواب قلنا في الجواب عن الوجه الاول أننا قد بينا في المسئلة الخامسة من الباب الثالث في أفعاله أنه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه ومع هذا فلم لا يكتفى أن يكون الغرض من التكليف شكر النعم السابقة والاستقباح ممنوع سيما والحق أنه لا فيج بالنسبة إلى الله تعالى وكيف يكون الغرض من التكليف حصول منفعة سابقة على التكليف فيهما منه والمعتزلة أوجبوا الشكر والنظر في المعرفة لأجل ما سبق من نعمه وفي الجواب عن الوجه الثاني أن الآية وهي قوله تعالى جزاء عما كانوا يعملون لا تدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل تدل على وقوعه قوله ولفظ الجزاء إشارة إلى جواب دخل مقدر نقر بالدخل أن الله تعالى جعل الثواب جزاء لعمل وجزاء الشيء يجب ترتيبه عليه نحو قول القائل أن أحسنت إلى فلان كذا تقرر بالجواب أن يقال لا نسلم أن أجزاء الشيء يجب ترتيبه عليه بل يكفي لإطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة ودليلا له وقالت المعتزلة والحوارج يجب على الله عقاب الكافر وصاحب الكبيرة بوجوه ثلاثة الاول أن العفو عن الكافر وصاحب الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما في عدم العذاب والتسوية بينهما تنافي العدل بالضرورة لكنه تعالى عدل بالاتفاق الثاني أن شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم تكن بحيث نقطع بالعقاب على الفسوق كان ذلك اغراء منه تعالى على ارتكاب الفسوق لانا لو شككنا في العقاب على الفسوق وشهوة الفسوق وداعيتها مخلوقة فينا لم نترك الفسوق لأجل تحقق الوصول إلى المشتهيات مع الشك في العقاب عليه الثالث أن الله تعالى أخبر بأن الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى كقوله تعالى وسبى الذين كفروا إلى جهنم زمرا وقوله تعالى ونسوق المحصرمين إلى جهنم وردا والخلاف في خبر الله تعالى محال فوجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة في النار والجواب عن الاول أن العفو عن العاصي لا يقتضي التسوية بينه وبين المطيع لأنه تعالى وإن لم يعذب العاصي لكنه تعالى لا يشيبهه آثابه المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن المعاصي وعن الثاني أنه لا يلزم القطع بالعقاب في الامتناع عن المعاصي فإن تغليب طرف العقاب على العفو بالهدى والنوع يد كافي في الإجماع أي المنع وأيضا لو كان العفو قبل التوبة يقتضي الاغراء على الفسوق لكان العفو بعد التوبة يقتضي الاغراء أيضا بعين ما ذكرتم وأنتم حترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة فالإلزام مشترك فما يكون جوابكم عنه يكون جوابنا عنه وعن الثالث أنه لا يدل شيء من تلك الآيات على وجوب العقاب على الكبيرة في نفسه بل غاية ما في الباب أن تدل على وقوع العقاب ولا تدل على أن الكبيرة موجبة للعقاب وهذا هو المتنازع فيه ثم المعتزلة بعد اثبات وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كما أن وعيد الكافر لا ينقطع لو جوه الاول الآيات المشتملة على لفظ الخلود وعيد أصحاب الكبائر كقوله تعالى يلي من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى ومن بعض الله ورسوله فإن له نارجه ثم خالدا فيها وكقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا

فجزاؤه جهنم خالدا فيها إلا من في الآيات الثلاث للعموم متناول كل من كسب سيئة وكل من بعصى الله
 وكل من يقتل وصاحب الكبيرة وإن كان مؤمنا فقد كسب سيئة وعصى الله وقتل مؤمنا متعمدا الثاني
 قوله تعالى في صفة أصحاب الكبائر أن الفجار في جحيم يصلونهم اليوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على أن
 الفجار الذين من جحيمهم أصحاب الكبائر ردوا في النار إذ لو خرجوا عنها المصاروا غائبين عنهم أو الآيات
 تدل على أنهم غير غائبين عنها الثالث أن الفاسق يستحق العقاب بنفسه لما سبق واستحقاق العقاب
 بنفسه بسقط ما استحقه الفاسق من الثواب قبل ارتكابه الفاسق لما بين العقاب والثواب من التناهي
 لأن العقاب هو المضرة الدائمة المستحقة الخالية من الثواب المقصورة بالاستحقاق والثواب هو المنفعة
 الدائمة المستحقة المقارنة للعظيم الخالية من الثواب فيمتنع الجمع بين استحقاقيهما وأوجب عن الأول
 بأن الخلود هو المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى أي المكث الطويل كثره مستغنى عن ذكره
 لشهرته وعن الثاني بأن المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى أولئك
 هم الكفرة الفجرة وأيضا يجب حمل الفجار على الكفار توفيقا بين قوله تعالى وإن الفجار في جحيم وبين
 الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى إن الحزى اليوم والسوء على الكافرين
 فهذه الآيات دالة على اختصاص الحزى بالكافرين ثم إن من دخل النار فقد حصل له الحزى لقوله
 ربنا إنك من تدخل النار فقد أخرجته فلما لم يحصل الحزى إلا للكافر لم أن لا يدخل النار إلا الكفار
 ولقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام أنا قد أوحى إلينا أن العذاب على من كذب وتولى فإن هذه
 الآيات دالة على اختصاص العذاب بمن كذب وتولى فمن لم يكذب ولم يتولى لم يكن العذاب عليه وصاحب
 الكبيرة لم يكذب ولم يتولى فلم يكن العذاب عليه وقوله تعالى كلما أتى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم
 نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبير فهذه الآيات دالة
 على أنه كلما أتى فوج في النار قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبير
 فهذا صريح أن الملقين في النار هم المكذبون المنكرون لتزويل الله تعالى شيئا وهم الكفار وقوله تعالى
 لا يصلاها إلا الاشتى الذي كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتولى فلا يصلاها وقوله تعالى يوم
 لا يخزي الله النبي والذين آمنوا وألفاسق مؤمن لقوله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلوا
 بينهم ما كان بغت أحدهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تقضى إلى أمر الله سبحانه المؤمنين حال
 ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة وإذا كان الفاسق مؤمنا لا يخزي ولهذا الآيات الدالة على اختصاص
 العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بأن أصحاب الكبائر لا يعاقبون وعن الثالث بمتنع
 الاستحقاقين فأنالنا سلم أنه استحق الثواب والعقاب وإنما يلزم ذلك لو كانت الطاعة سببا لاستحقاق
 الثواب والمعصية سببا لاستحقاق العقاب وهو ممنوع ولئن سلم الاستحقاقان فلان سلم منافاة الاستحقاقين
 وإنما يلزم منافاة الاستحقاقين لو كان كل من الثواب والعقاب مقيما بالدوام وهو ممنوع فإن الثواب
 والمنفعة الآجلة والعقاب هو المضرة الآجلة أعم من أن يكون دائما أو لا وإن استحقاق العقاب
 لو أحبط استحقاق الثواب فاما أن يخبط شيء من استحقاق العقاب على طريق الموازنة كما هو مذهب أبي
 هاشم أو لا يخبط من استحقاق العقاب شيء كما هو مذهب أبيه أبي علي مثلا إذا استحق عشرة أجزاء من
 الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة أجزاء من العقاب فاستحقاق العقاب الطارئة ما أن يخبط استحقاق
 الثواب ويخبط على طريق الموازنة أو يخبط استحقاق الثواب ولا يخبط وكلاهما باطل أما الأول فلأن
 سبب زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب وكذا سبب زوال استحقاق العقاب وجود
 استحقاق الثواب فكل من الاستحقاقين استحقاق العقاب واستحقاق الثواب تأثير في عدم الآخر
 فتأثير كل من الاستحقاقين في عدم الآخر إما أن يكون معا أو على التعاقب والأول محال لاستلزام تأثير
 كل منهما في عدم الآخر مع وجودهما حال عدمهما لأن سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلا

عدم ما عاينوه وجود السبب حال حدوث السبب فيلزم وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني وهو أن يكون تأثير كل منهما في عدم الآخر على التعاقب أيضا محال لأنه يلزم أن يعود المغلوب المحبط محبطا غالبا بالمغلوب المحبط لا يعود محبطا غالبا وأما الثاني وهو أن استحقاق العقاب الطارئ يحبط استحقاق الثواب السابق ولا ينطبق استحقاق العقاب فباطل لأنه الغاء للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره **قوله** ﴿ وأما أصحابنا فقلوا الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه والعمل دليل وكل ميسر لما خلق له والله يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جناته وفاء بعهدہ ويعذب الكافر المعاند في نيرانه أبدا بمقتضى وعيده وينقطع وعيد المؤمن العاصي لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا يرى إلا بعد الخلاص من العذاب وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى بفضلہ ولطفه فان قيل القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية لانها منقسمة بانقسام محلها فنصفها مثلا اذا حرك جسمها فاما أن يتحرك حركات متناهية فيكون تحريك الكل ضعف تحريك الجزء لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين وضعف المتناهي متناه أو يتحرك حركات غير متناهية فكل القوة ان لم تردعها كان الشيء مع غيره كلامه وان زادت وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه وهو محتمل وأيضا فاما مؤلفه من العناصر والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية ويقضى الى انطفاء الحرارة وخراب البدن فكيف يدوم الثواب والعقاب وأيضا دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول قلنا اما الاول فبني على نفي الجواهر الفردة ومربان القوة في محلها وان جزء القوة قوة والبرهان لم يقم عليها ومع ذلك فانه منقوض بحركات الافلاك ومدفوع عنا لان القوى عندنا تعرض فلعلها انقضى وتجدد وأما الثاني فممنوع لان القول بالمزاج وتركب المواد يدع العناصر ليس بيقيني وتأثير الحرارة في رطوبة انما يقضى الى افنائها والواضع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحمل منه وكذا الثالث لان الاعتدال في المزاج ليس شرطا للحياة عندنا وأيضا فان من الحيوانات ما يعيش في النار وبلند فلا يبعد أن يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم في النار ولا يموت بها **أقول** وأما أصحابنا فقلوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على المعصية عدل منه وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب ولا يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى ولا العقاب على المعصية لما علمت انه لا يجب على الله شيء **وكل** ميسر لما خلق له فالمطيع موفق ميسر لما خلق له وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس للعبودية في ذلك تأثير والله تعالى يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جناته وفاء بعده قال عز من قائل ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدون فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب الكافر المعاند المعرض عن الحق في نيرانه أبدا بمقتضى وعيده في قوله تعالى ان الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدون وينقطع وعيد المؤمن العاصي لوجه ثلاثة الاول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وكيف لا والایمان أعظم الخيرات فيجب أن يرى ثوابه بمقتضى الآية ولا يرى إلا بعد الخلاص من العذاب اذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق وروية الثواب بعد الخلاص من العذاب فوجب انقطاع وعيده الثاني قوله تعالى دل يا عبداي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر لأشركه به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فبقي معه ولا به وجه احد الشرك من الذنوب وعفوان الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد اثبات قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قال لا اله الا الله فيدخل الجنة فيندفع وعيده ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى اذ لم يصل الى المطلوب من فضله ولطفه قال الجاحظ والعنبري انه معذون لقوله تعالى وما جعل عليكم في

الدين من حرج والباقيون ممنوعه وإدعوا فيه الاجماع اعلم ان البالغ في الاجتهاد اما أن يصبر واصلا
ويبقى ناظرا وكلاهما ناجيان ومحال أن يؤدي الاجتهاد الى الكفر والكافر اما مقلد الكفر واما جاهل
بجهل الامر كبا وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا للخارجين من الدين أو الذين لم يدخلوا في الدين فان قيل
القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لثلاثه وجوه الاول القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير
متناهية لان القوة الجسمانية منقسمة بانقسام محلها ان القوة نصف الجسم نصف قوة الجسم فنصف القوة
مثلا اذا حرك جسمها أعني نصف ذلك الجسم من مبداء معين فاما أن يحرك حركات متناهية فيكون تحريك
كل جسم ضعف تحريك جزئه أعني نصف ذلك الجسم من ذلك المبداء لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين
ولما كانت قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم
وتحريك نصف الجسم متناه فيكون تحريك كل الجسم أيضا متناهيا لان ضعف المتناهى متناه واما أن
يحرك نصف الجسم حركات غير متناهية فبكل القوة ان لم تزد على قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره أى
نصف القوة مع النصف الآخر كاشي لا مع غيره أى كنصف القوة بدون النصف الآخر فيكون الكل
مساويا للجزء وهو محال وان زادت كل القوة على قوة نصف الجسم تكون حركات كل القوة زائدة على
حركات نصف القوة لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين فزائد القوة زائدة على أثر القوة الناقصة
والفرض ان الجسمين تحركا من مبداء واحد فوعدت الزيادة على غير المتناهى من الجهة التي هو بها غير
متناه فيلزم أن يكون ما فرضناه غير متناه متناهيا وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريك
غير متناهية فلا يكون البدن وقواه دائمين فلا يكون الثواب والعقاب دائمين الثاني ان البدن مؤلف من
العناصر الاربعه الارض والماء والهواء والنار والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة المتناهية التي هي
في البدن حتى تزول الرطوبة بالكلية وتنفذ الى انطفاء الحرارة لان الرطوبة مركب الحرارة فاذا
زالت الرطوبة بالكلية انطفأت الحرارة فافضى الى خراب البدن فلا يبقى الثواب والعقاب دائمين
الثالث لو كان العقاب في النار دائما لكانت الحياة باقية دائما لان تعذيب غير محتمل فيلزم دوام
الحياة مع دوام الاضرار ودوام الحياة مع دوام الاضرار غير معقول قلنا اما الاول فبني على نفي الجوهر
الفرد فان الجوهر الفرد لو كان موجودا لكان جسمه مؤلفا من الجوهر الفرد فلا يلزم من انقسام
الجسم انقسام القوة الحالية فيه إفانه يجوز أن تكون القوة حالة في المجموع من حيث هو مجموع فتنعدم
القوة عند انقسام المحل ومبني على سريان القوة في محلها الذي هو الجسم ببيان ان الجوهر الفرد وان سلم
انه منقسم والجسم متصل واحد لكن لا نسلم ان القوة منقسمة بانقسام محلها وانما يلزم من انقسام محل
القوة انقسام القوة اذا كانت القوة سارية في محلها لكن سريان القوة في محلها ممنوع ومبني على ان جزء
القوة قوة لها تأثير وهو ممنوع لجواز أن يكون تأثير القوة مشروطا بان تكون القوة على وجه خاص فاذا
قسم القوة بانقسام محلها فالمقدار من القوة الذي هو في بعض الجسم لم يتحقق فيه ما هو شرط التأثير فلم
يكن له تأثير والحاصل ان هذا الوجه مبني على المقدمات الثلاث نفي الجوهر الفردي وسريان القوة في محلها
وان جزء القوة قوة والمقدمات الثلاث ممنوعة والبرهان لم يقيم على المقدمات وان سلم هذه المقدمات
الثلاث فهذا الوجه منقوض بحركات الافلاك أى النفوس المنطبعة فانها قوى جسمانية تقوى على
تحريك غير متناهية عندهم ولو صح ان القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية فهو مدفوع
هنا لان القوى عندنا عرض ففعل العرض الذي هو القوة يقوى ويتجدد عرض آخر هو قوة أخرى مثل
القوة الثانية فيفعل فعلا آخر مثل الفعل الاول وحينئذ لا يلزم من دوام الثواب والعقاب أن تكون
القوى الجسمانية قوية على أفعال غير متناهية بل تكون قوى متعاقبة على التجدد غير متناهية تقوى
على أفعال غير متناهية وهذا ليس بمنع ولا دليل على امتناع هذا وهذا الوجه لا يدل الأعلى امتناع

صدور الأفعال الغير المتناهية من قوة واحدة جسمانية وأما الوجه الثاني فممنوع لان القول بان
الابدان مؤلفة من العناصر مبنى على القول بالمزاج وتركيب المواد البدن المعادن والنبات والحيوان من
العناصر ليس يبقين ولئن سلم القول بالمزاج وتركيب المواد البدن العناصر فثأثير الحرارة في الرطوبة
المتناهية انما يقضى الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وامتناع ورود
الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه ممنوع فانه يجب وزان ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه
وحينئذ كلما فنى شئ من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فنى فلا يلزم فناء الرطوبة بالكلية ولا
خراب البدن وكذا الوجه الثالث ممنوع فاننا لا نسلم ان دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول وانما
يكون غير معقول لو كان اعتماد المزاج شرطا للحياة وهو ممنوع فان اعتماد المزاج ليس شرطا للبقاء
الحياة بل الحياة باقية بقاء الفاعل المختار وايضا فان من الحيوانات ما يعيش في النار والتدبها كالحيوان
المسمى بسمندر فلا يبعد أن يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يهرى ولا يحترق ولا يموت
بالنار ﴿ قال ﴾ الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر أما الاول فلا والله تعالى وهو الذي يقبل
التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى أوبقهن بما كسبنوا ويعفو عن كثير والاجماع
على انه عفو وهو انما يحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعو العذاب على الصغائر قبل التوبة
والكبائر بعدها فالمعفو هو الكبائر قبلها وقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء أى قبل التوبة والالتم توجبه الفرق ولا التعليق بالمشيئة على رأيهم وقوله تعالى وان ربك
لازمغفرة للناس على ظلمهم وأمثال ذلك كثيرة وأما الثاني فلا والله تعالى أمر النبي بالاستغفار للذنوب
المؤمنين وقال واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما أمر فيستغفر له صيانة
كعبته وبقبل منه تحصيل المرضاه لقوله تعالى واسوف يعطيك ربك فترضى وقوله صلى الله عليه
وسلم شفاعتى لأهل الكبائر من أمتي احتجوا بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا وقوله
تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقوله تعالى من قبل أن يأتي يوم لا يبيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
وقوله تعالى وما للظالمين من أنصار وأجيب بانهم اغبر عامة في الأعيان ولا في الأزمان وان ثبت عمومها ففى
مخصوصة بما ذكرناه أقول المبحث الخامس في العفو عن اصحاب الكبائر والشفاعة لهم أما الاول
وهو العفو أى اسقاط العذاب المستحق فلو جوه ثلاثة الاول قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده
يعفو عن السيئات وقوله تعالى أوبقهن بما كسبنوا ويعفو عن كثير والاجماع على ان الله تعالى
عفو وانما يحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعو العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى
الكبائر بعد التوبة فان ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب عند المعتزلة
فالمعفو هو الكبائر قبل التوبة فانه لا يبقى للعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة الثاني
قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء أى ما دون الشرك فيتناول الكبائر
والصغائر والمراد قبل التوبة لوجهين أحدهما انه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم توجبه الفرق بين
الشرك وما دونه واللازم باطل ضرورة ثبوت الفرق بين الملازمة انه بعد التوبة لا فرق بين الشرك وما
دونه في غفرانها اثنى لو لم يكن المراد قبل التوبة لم توجبه التعليق بالمشيئة على رأى المعتزلة واللازم
باطل لانه تعالى علق الغفران بالمشيئة يمان الملازمة انه لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم توجبه
التعليق بالمشيئة لان الغفران بعد التوبة واجب عندهم والواجب لا يجوز تعليقه بالمشيئة لان الواجب
يجب فاعله شاء أو لم يشأ الثالث قوله وان ربك لم يغفر للناس على ظلمهم وكلمة على الحال يقال رأيت
الأمير على عدل أو على ظلم اذا كان متلبسا به فالآية تقتضى حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم
فهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة وأمثال ذلك يحوفوه تعالى يا عبادى الذين أسرفوا على انفسهم
لا تفتنوا من رحمة الله وقوله تعالى فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا وأما الثانى وهو شفاعة نبيها صلى

الله عليه وسلم لاصحاب الكبائر فلا نه تعالى أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستغفار للتوب المؤمنين وقال تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما سبق فيسبغ غفرله امتثالاً لأمره تعالى وصيانة لعصمته أي عصمة النبي صلى الله عليه وسلم عن مخالفة أمره وإذا استغفر النبي لاصحاب الكبيرة قبل توبته يقبل الله تعالى شفاعته عليه الصلاة والسلام تخصيه بالمرضاته عليه السلام لقوله واسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعته بيننا صلى الله عليه وسلم مقبولة في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة وقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي فإنه يدل على ان شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم حاصلة لأهل الكبائر سواء كان قبل التوبة أو بعدها والمعتزلة احتجوا على ان شفاعته النبي عليه الصلاة والسلام لا أثر لها في اسقاط العذاب بآيات منها قوله تعالى واتقوا يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئا الآية على انه لا تجزى نفس عن نفس شيئا على سبيل العموم فان النكارة في سياق النفي تفيد العموم وتأثير شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم في اسقاط العذاب منافي لمقتضى الآية فلا يثبت التأثر ومنها قوله تعالى وما للظالمين من حسيب ولا شفيع بطاع في الله تعالى الشفيع للظالمين على سبيل العموم والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع أصلاً فلا تثبت شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم في حق العصاة ومنها قوله تعالى من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ذات الآية على سبيل الظهور على نفي الشفاععة على الإطلاق فيلزم نفي شفاعته النبي عليه الصلاة والسلام في حق العصاة ومنها قوله تعالى وما للظالمين من أنصار والشفيع من الأنصار فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع وأجيب عن هذه الآيات بأن ما غير عامة في الأعيان ولا في الأزمان فلا تتناول محل النزاع وإن سلم أنها عامة في الأعيان والأزمان حتى تكون متنازلة لمحل النزاع فهي مخصصة بما ذكرنا من الآيات الدالة على ثبوت شفاعته النبي عليه الصلاة والسلام في حق العصاة فتأول الآيات بتخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة قال ((السادس في إثبات عذاب القبر يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدواً وعشياً يوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وفي قوم نوح أغرقوا فادخلوا ناراً أو الفاء للعقيب وقوله حكايه عن أهل النار بنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حياة تارومنا آخر أخرج المخالف بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى وقوله تعالى وما أنت بمسمع من في القبور وأجيب عن الأول بأن معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا به لا وحده الموت فان الله تعالى أحبي كثير من الناس في زمن موسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام وأما هم ثانياً وعن الثاني ان عدم اجتماعه لا يستلزم عدم ادراك المدفون)) أقول المبحث السادس في إثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدواً وعشياً يوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وهذا ظاهر في التعذيب بعد الموت وقبل البعث وقوله تعالى في حق قوم نوح أغرقوا فادخلوا ناراً أو الفاء للعقيب فادخل النار عقيب الاغراق قبل البعث فان الإدخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق وقوله تعالى حكايه عن الكفار الذين هم أهل النار قالوا بنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حياة أخرى وموتاً آخر أي بعد الموت وقبل البعث حياة أخرى وموت آخر لأنه لو لم يكن بعد الموت وقبل البعث حياة أخرى وموت آخر لم يكن الأحياء مرنين والاماتة مرنين أخرج المخالف أي المنكر لعذاب القبر بقوله تعالى في صفة أهل الجنة لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى فإنه يدل على ان أهل الجنة لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى فلو كان في القبر حياة أخرى وموت آخر لذاقوا مرنين فيكون منافياً لما دلت عليه الآية بصريحها وقوله تعالى وما أنت بمسمع من في القبور يدل على انه لا يمكن اجتماع من في القبور فلو كان المدفون في القبر حياً لا يمكن اجتماعه فيكون منافياً للآية وأجيب عن الأول بأن معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا به لا وحده الموت فان الله تعالى أحبي كثير من

الناس في زمن موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام وأما ثم ثانياً وعن الثاني ان عدم اجتماع من في القبور لا يستلزم عدم ادراك المدفون ﷻ قال ﷻ (السابع في سائر السمعيات من الصراط والميزان ونظائر الكتب وأحوال الجنة والنار والاصل فيها انها أمور ممكنة أخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقاً) أقول المبحث السابع في سائر السمعيات من الصراط والميزان ونظائر الكتب وانطاق الجوارح وأحوال الجنة والنار والاصل في اثباتها انها أمور ممكنة في أنفسها والله تعالى عالم بكل قادر عليه وأخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقاً مقيد العلم بوجودها ﷻ قال ﷻ (الثامن في الاسماء الشرعية) الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم بحجبه به ضرورة عندنا وعن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن امثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وعن مجموع ذلك عند أكثر السلف والذي يدل على خروج العمل عن مفهومه عطفه عليه في قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى والذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وأما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فعمناه ايمانكم بالصلاة الى بيت المقدس وأيضاً فعمله على الصلاة وحدها يكون على طريق المجاز وقوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق فعمناه شعب الايمان لان اماطة الاذى غير داخله فيه وفاقاً) أقول المبحث الثامن في الاسماء الشرعية لا خلاف في ان الايمان لغة التصديق وفي الشرع اختلافه فذهب الشيخ أبو الحسن الاشعري والقاضي أبو بكر والاستاذ أبو اسحق وأكثر الائمة من أهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي للرسول عليه الصلاة والسلام بكل ما علم بحجبه به بالضرورة والايمان في الشرع عبارة عن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن امثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وهو قريب مما نقل ان المعتزلة جعلوا الايمان اسماً للتصديق بالله وبرسوله عليه الصلاة والسلام وبالكف عن المعاصي والايمان في الشرع عبارة عن مجموع ذلك أى عن تصديق الرسول بكل ما علم بحجبه به بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة وحرمه الخمر والزنا وعن كلمتي الشهادة وعن امثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند أكثر السلف فانهم قالوا الايمان عبارة عن التصديق بالجنان والافرار باللسان والعمل بالاركان قال المصنف والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان في الشرع عطف العمل على الايمان في نحو قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات فان العطف يدل على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه فان قيل العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان أجيب بانه لو لم يكن العمل خارجاً عن الايمان يلزم تكرار بلا فائدة وأيضاً قوله تعالى والذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان من وجهين أحدهما عطف قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم على قوله الذين آمنوا لان العمل لو كان داخل في الايمان لزم التكرار بلا فائدة لانه لو كان العمل داخل في الايمان لكان الظلم منقياً عن الايمان فيكون ذكر قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بعده ضائعاً لانه حينئذ يكون تكرار بلا فائدة وثانيهما ان العمل لو كان جزءاً من مفهوم الايمان لكان الايمان منافياً للظلم ضرورة تحقق المنافاة بين الكل ونقيض الجزء وإذا كان الظلم منافياً للايمان يمنع لبس الايمان بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المتناقضين وإذا كان لبس الايمان بالظلم ممتهناً لا يصح اسناد نفي اللبس اليهم لان الممتنع نفيه لذاته فلا يصح اسناده الى الغير ولا يمدح الانسان بما ليس باختياره وقد مدحهم الله تعالى بقوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقوله وأما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم الى آخر المبحث اشارة الى جواب الدائمين للتأملين بان الايمان في الشرع ليس عبارة عن التصديق المخصوص فقط تقرير الدائمين الاول انه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لم يصح اطلاق الايمان على العمل واللازم باطل أما الملازمة فلانه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لم يكن العمل نفس مدلول الايمان ولا جزء

مدلوله ولا لازم مدلوله فلم يصح اطلاق الايمان عليه ضرورة عدم صحة اطلاق اللفظ على ما ليس بمدلوله المطابق والتضخيم والاتراخي وأما بطلان اللازم فلانه لو لم يصح اطلاق الايمان على العمل لما أطلق الله تعالى عليه واللازم باطل لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أى صلاتكم الى بيت المقدس بالنقل عن المفسرين فانه أطلق الايمان على الصلاة وهى العمل بقرار الجواب اننا نسلم انه أطلق الايمان على الصلاة بل معناه وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلاة الى بيت المقدس فلم يطلق الايمان على العمل وأيضا هذا الدليل مقلوب بأن يقال لو كان العمل جزء مفهوماً للايمان لم يصح اطلاق الايمان عليه الخ لا يقال لاننا نسلم انه لو كان العمل جزء مفهوماً للايمان لم يصح اطلاقه عليه فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المجاز لا نقول جلى الايمان على الصلاة وحدها بطريق المجاز والاصل عدمه بقرار الدليل الثاني انه ليس الايمان فى الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لانه لو كان الايمان فى الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لم يكن الايمان بضعا وسبعين شعبة أفضلها الا الله وأدناها امامة الاذى عن الطريق لاننا نعلم بالضرورة ان التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك واللازم باطل لقوله عليه الصلاة والسلام الايمان بضع وسبعون شعبة أفضلها الا الله وأدناها امامة الاذى عن الطريق بقرار الجواب ان معنى الحديث شعب الايمان هى بضع وسبعون شعبة لان الايمان نفسه بضع وسبعون شعبة لانه لو كان الايمان نفسه بضعا وسبعين شعبة لكان امامة الاذى عن الطريق داخلة فيه وليس كذلك فان امامة الاذى عن الطريق غير داخلة فى الايمان بالاتفاق ﴿ قال ﴾ الباب الثالث فى الامامة وفيه مباحث الاول فى وجوب نصب الامام أو جبه الامامية والاسماعيلية على الله والمعتزلة والزيدية علمنا عقلا وأسمعا لم يوجب الخوارج مطلقا مقامان بيان وجوبه علمنا سمعا وعدم وجوبه على الله تعالى أما الاول فلان نصب الامام لدفع ضرر لا يندفع الا به لان البلد اذا خلى عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدبر بأس الظلمة عن المستضعفين استخوذ عليهم الشيطان وفشا فيهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء واتفاق العقلاء فان قيل يحتمل مفساد أيضا اذ ربما يستكشف الناس عن طاعته فيزداد الفساد أو يستولى عليهم فيظلمهم أو يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرئاسة الى مزيد مال فيغصب منهم قلنا احتمالات مرجوحة مكثورة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شرك كثير وأما الثاني فلما بينا انه لا يجب عليه شئ بل هو الموجب لكل شئ ﴿ أقول لما فرغ من الباب الثاني شرع فى الباب الثالث فى الامامة وذكر فيه خمسة مباحث الاول فى وجوب نصب الامام الثانى فى صفات الائمة الثالث فيما يحصل به الامامة الرابع فى اقامه الدليل على ان الامام الحق بعد الرسول عليه الصلاة والسلام أبو بكر رضى الله عنه الخامس فى فضل الصحابة رجعهم الله المبحث الاول فى وجوب نصب الامام الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عليه الصلاة والسلام فى اقامة القوانين الشرعية وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة وقد اختلفت الامة فى وجوب نصب الامام أو جبه الامامية والاسماعيلية نصب الامام على الله تعالى وأوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علمنا عقلا وأوجب أسمعا بنائب الامام علمنا سمعا ولم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقا لا على الله تعالى ولا علمنا لاسمعا ولا عقلا لاننا مقامان بيان وجوب نصب الامام علمنا سمعا وبيان عدم وجوبه على الله تعالى أما الاول أى بيان وجوبه علمنا سمعا فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا بنصب الامام وكل ما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى فلاننا نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون تقايه ويرجون ثوابه كان حالهم فى التحرر عن الضرر والمفساد أنهم اذا لم يمكن هذا الرئيس فان البلد اذا شغره عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن السيئات ويدبر بأس الظلمة عن المستضعفين استخوذ عليهم الشيطان وظهر وفشا فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج فثبت ان

نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الابه وأما الكبيرى فلان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب
 باجماع الانبياء عليهم الصلاة والسلام واتفق العقلاء وما يدفع ضررا لا يندفع الابه فهو واجب لان ما لا ينهم
 الواجب الابه فهو واجب قيل صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح وكبراه أوضح عقلنا من
 الصغرى والاولى أن يعتمد فيه على قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فان قيل
 ويحتمل نصب الامام مفسدا أيضا اذ ربما يستكشف الناس عن طاعته فيزداد الفساد أو ربما يستولى
 على الناس فيظلمهم أو ربما يحتاج لدفع المعارض وتقوية رياسته الى مزيد مال فيغصب من الناس ماله
 قلنا الاحتمالات التي ذكرتم وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة فان هذه الاحتمالات
 الحاصلة من نصب الامام اذا قوبلت بمفسدها المترتبة عليها بالمفسد الحاصلة من عدم نصب الامام
 تكون مرجوحة قليلة وزك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وأما الثاني أى بيان عدم وجوبه
 على الله تعالى فلما بينا انه لا يجب على الله شئ بل هو الموجب لكل شئ واذا تبين المقامان ثبت المطلوب وهو
 ان نصب الامام واجب علينا سمعنا على الله ﷻ قال (احتجت الامامية بانه لطف لانه اذا كان امام
 كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب مما اذا لم يوجد واللفظ على الله
 واجب قياسا على التمكين والجواب بعد تسليم المقدمات الباطلة ان اللطف الذى ذكرتموه انما يحصل
 بوجود امام فاهر يرحى نوابه ويخشى عذابه وأنتم لا توجبونه كيف ولم يتمكن من عهد النبوة الى أيامنا
 امام على امام وصفتموه) أقول احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى بان نصب
 الامام لطف وكل ما هو لطف واجب على الله أما أن نصب الامام لطف فلانه اذا كان للناس امام كان حال
 المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب مما اذا لم يوجد امام فان العقلاء يعلمون
 بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس يمنعه عن التغايب والتهاوش ويرجزهم عن المعاصي ويحثهم على
 الطاعات كانوا الى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد وأما ان اللطف على الله تعالى واجب فلان اللطف جار
 مجرى التمكين وازالة المفسدة فيكون واجبا قياسا على التمكين والجامع كون كل من التمكين واللطف
 ازالة اعذر المكلف فان الله تعالى كاف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصي وعلم انه لا يقدم على ذلك
 الا اذا نصب له اماما فان لم ينصب له اماما كان للمكلف أن يقول انك ما أردت حصول الطاعات منى لانك
 ما نصبت لي اماما كما يمكن أن يقول ما أردت فعل الخير منى لانك ما مكنتنى من فعله فكما ان التمكين يجب
 لازاحة هذا العذر يجب اللطف أيضا والجواب اننا لانسلم ان نصب الامام لطف فانه انما يكون لطفًا اذا
 كان نصب الامام خاليا عن شوائب المفسدة وهو ممنوع لاحتمال أن يكون في نصب الامام مفسدة
 خفية استأثر الله تعالى بعلمها ولئن سلم ان نصب الامام لطف ولكن لا نسلم ان اللطف واجب على الله
 تعالى ولا نسلم ان التمكين واجب على الله تعالى فاننا قد بينا انه لا يجب على الله شئ بل هو الموجب لكل شئ
 وبعد تسليم هذه المقدمات الباطلة فان اللطف الذى ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر فاهر يرحى
 نوابه ويخشى عقابه وأنتم لا تقولون بوجوب نصب امام مثل هذا الامام وكيف يكون نصب الامام لطفًا
 ولم يتمكن من عهد النبوة الى أيامنا امام على ما وصفتموه فيكون الله تعالى ترك الواجب عليه فيكون
 فيحيا فقد صدر من الله تعالى قبيح وأنتم لا تجوزون صدور القبيح من الله تعالى ﷻ قال ((الثاني في صفات
 الائمة الاولى أن يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه يستمكن من اراد الدلائل وحل الشكوك والحكم
 والفتوى في الوقائع الثانية أن يكون ذا رأى وتدير يد بالحرب والسلم وسائر الامور السياسية الثالثة
 أن يكون نجبا لا يجنب عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحد وجمع نساها لو ان الصفات
 الثلاث وقالوا ينب من كان موصوفا بها الرابعة أن يكون عدلا لانه متصرف في رقاب الناس وأموالهم
 وايضا هم الخامسة والسادسة العقل والبلوغ السابعة الذكورة فانه ناقصات عقل ودين الثامنة
 الطرية قلنا لا نعبد مستحقين للناس مشغول بخدمة السيد التاسعة كونه قريبا خلاقا للخوارج

وجميع من المعتزلة لنا قوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم وقوله
الولاية من قريش ما أطاعوا الله واستقام الامر) أقول المبحث الثاني في صفات الأئمة وهي تسع
الاولى أن يكون الامام مجتهدا في أصول الدين وفروعه ليتمكن من إيراد الدليل على المطالب الاصولية
وحل الشكوك والشبه وليتمكن من الفتوى في الوقائع واستنباط الاحكام في القسور والثانية أن
يكون الامام ذارأي وتدير يدبر أمر الحرب والسلام أي الصلح وسائر الامور السياسية بان يشهد
في محل يقتضي الشدة وبرحم في موضع يستدعي الرحمة واللين كما قال الله في مدح أصحاب النبي عليه
الصلوة والسلام والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة أن يكون شجاعا قوي القلب
لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن إقامة الحد ولا يتهور بالقاء النفوس في التهلكة وجميع
تساهاوا في الصفات الثلاث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلاث ينسب من كان موصوفا بها
الرابعة أن يكون الامام عدلا لانه متصرف في رقاب الناس وأموالهم وإضااعهم فلولا بكن عدلا لا يؤمن
من تعديه وصرف أموال الناس في مشتمياته وتضييع حقوق المسلمين ويتضمن هذه الصفة أن يكون
مسلم الخامسة العقل السادسة البلوغ لان الصبي والمجنون ليس لهما الولاية على أنفسهما فكيف
ينصرون ولا يتنهما على كافة الناس ولان المجنون والصبي غير متصفين بالصفات المعيرة في الإمامة ولان
المجنون والصبي ليسا بعديلين والامام يجب أن يكون عدلا كامل العقل والدين السابعة الذكورة لان
النساء ناقصات عقل ودين والامام يجب أن يكون كامل العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد مستحق
بين الناس مستغل بخدمة السيد والامام يجب أن يكون مكرما بين الناس ليكون مطاعا ويجب أن
لا يكون مشغلا بخدمة أحد على سبيل الوجوب ليعتفرغ لمصالح الناس التاسعة أن يكون الامام قريشا
خلافا للخوارج وجميع من المعتزلة لنا قوله عليه السلام الأئمة من قريش والأئمة جميع معرف باللام فيفيد
العموم فان اللام في الجمع حيث لا عهد للعموم وههنا لا عهد فيفيد العموم وقوله عليه السلام الولاية من
قريش والتفسير كافي الحديث الاول ﴿ قال)) ولا يشترط فيهم العصمة خلافا للاسماعيلية
والاننا نثبت ان شاء الله تعالى امامة أبي بكر والامة اجعت على كونه غير واجب العصمة
لا على أنه غير معصوم احتجوا بان وجه الحاجة اليه اما أن المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب
أصحاب التعليم أو تعاليم الواجبات العقلية أو تقرب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الانبياء
وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما وبان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطا عليهم ولوجاز
الخطا عليه لا يحتاج الى امام آخر ويتسلسل ولقوله تعالى اني جاعل لك للناس اماما قال ومن ذريتي قال
لا ينال عهدى الظالمين وأجيب عن الاول والثاني بفتح المقدمات وعن الثالث بان الآية تدل على أن
شرط الامام أن لا يكون مشغلا بالذنوب التي تنزلها العدالة لأن يكون معصوما أقول ولا يشترط في
الأئمة العصمة خلافا للاسماعيلية والاننا نثبت أي الامامية فانهم اشترطوا العصمة في الأئمة لنا
اننا نثبت ان شاء الله تعالى صحة امامة أبي بكر رضي الله عنه والامة اجعت على كون أبي بكر غير واجب
العصمة لا على أنه غير معصوم فلان تكون العصمة شرطا في الامام لانه لو كان شرطا لوجب عصمة الامام
واللازم باطل لان العصمة غير واجبة المشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة في الامام
بوجوه ثلاثة: الاول أن وجه الحاجة الى الامام اما أن المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب أصحاب
التعليم أو تعاليم الواجبات العقلية وتقرب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الانبياء وثالث
لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما يحصل الوثوق بقوله وفعله الثاني أن احتياج الناس الى الامام
لجواز الخطا عليهم فلو لم يكن الامام واجب العصمة لجاز الخطا عليه فيحتاج الى امام آخر
ويتسلسل الثالث قوله تعالى خطا بالابراهيم عليه السلام اني جاعل لك للناس اماما قال ومن ذريتي قال
انما هو عهدى الظالمين فان الآية ذات على أن عهد الامامة لا ينال الظالمين أي لا يصل اليهم وغير

المعصوم مذنب والمذنب ظالم فلا يكون اماما وأجيب عن الاولين بمنع المقدمات اما الاول فبان يقال
لا نسلم انصار وجه الحاجة الى الامام في الامر من الذين ذكرتهم واما الثاني فبان يقال لا نسلم انه يلزم من ذلك
وجوب عصمة الامام بل يلزم من ذلك أن يكون عدلا واما الثاني فبان يقال لا نسلم انه لو جاز الخطأ على
الامام لا يحتاج الى امام آخر فاننا سنبين ان شاء الله تعالى أن امامة أبي بكر رضي الله عنه صحيحة وجاز
الخطأ عليه ولم يحتاج الى امام آخر والمأخوذ امامته وأجيب عن الثالث بان الآية تدل على أن شرط
الامام أن لا يكون مشغولا بالذنوب التي تنظم العدالة اليها لا على أن شرط الامام أن يكون معصوما فان
الظلم في مقابلة العدالة ولا يلزم من كونه غير ظالم أن يكون معصوما بل يلزم أن يكون عدلا ﴿ قال
﴿ الثالث فيما نحصل به الامامة الاجماع على أن تنصبه الله ورسوله والامام السابق أسباب
مستقلة في ذلك اعما الخلاف فيما اذا بايعت الامة مستعدا لها أو استولت شوكتها على خطط الاسلام فقال
بهما أصحابنا والمعتزلة لحصول المقصود بهما وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة
صار اماما وأنكرت لامامة ذلك مطلقا واحتجوا بوجوه الاول ان أهل البيعة لا تصرف لهم في أمر
غيرهم فكيف يولونه عليهم الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة قد يقضي الى الفتنة لاحتمال أن يبايع كل
فرقة شخصا ويقع بينهم التجارب الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذلك الامامة الرابع
الامام نائب الله ورسوله فلا تثبت خلافته الا بقول الله ورسوله وأجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد
والحكم وعن الثاني أن الفتنة تندفع بترجيح العلم الاورع الاسن الاقرب الى الرسول وعن الثالث بمنع
الاصل سيما داخل البلاد عن الامامة وعن الرابع لم لا يجوز أن يكون اختيار الامة أوظهور والتوكيد
كاشفا عن كونه اماما نائب الله تعالى ورسوله ودليلا عليه ﴿ أقول المبحث الثالث فيما نحصل به الامامة أجمع
الامة على أن تنصبه الله وتنصبه رسول الله عليه السلام وتنصبه الامام السابق على امامة شخص
أسباب ومستقلة في ذلك أي في ثبوت امامته اعما الخلاف فيما اذا بايعت الامة شخصا مستعدا للامامة
وفيما اذا استولى شخص مستعدا لامامة بشوكتها على خطط الاسلام فقال بهما أي بامامتهما أصحابنا أهل
السنة والجماعة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة بهذين الشخصين لان المقصود من نصب الامام دفع
الضرر الذي لا يندفع الا بنصب الامام وهذا حاصل بهما فثبت امامتهما وقالت الزيدية كل فاطمي عالم
خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وأنكرت الامامة ذلك مطلقا أي أنكرت الامامة ثبوت الامامة
بيعة الامة أو بالاستيلاء بالشوكة أو بإدعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا لها أولا
وقالوا لا تثبت الامامة الا بالتنصيب من الله تعالى أو من الرسول عليه الصلاة والسلام أو من الامام
السابق واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المصنف منها أربعة الاول ان أهل البيعة لا تصرف لهم في أمر
غيرهم من آحاد الناس في أقل منهم فكيف يولون الغير على التصرف في كل الامة فان من لا يمكن له
التصرف في أقل الامر لاقل الأشخاص كيف يمكن ان يولي الغير على التصرف في كل الامة الثاني ان
اثبات الامامة بالبيعة قد يقضي الى الفتنة لاحتمال أن يبايع كل فرقة شخصا يدعى كل فرقة
ترجيح امامهم ويقع بينهم التجارب المؤدى الى المفساد والضرر الثالث ان منصب القضاء لا يحصل
بالبيعة فبطريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة بها فان الامامة أعظم من القضاء الرابع الامام
نائب الله ورسوله عليه السلام فلا تثبت خلافته الا بقول الله أو قول رسوله عليه السلام لان نيابة
الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير وأجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحكم فان الشاهد غير
ممكن من التصرف في أمر المشهود عليه والحكم بصير بقوله متمكن من التصرف فيه والحكم
عليه وعن الثاني باننا لا نسلم انه قد يقضي الى الفتنة قولهم لاحتمال أن يبايع كل فرقة شخصا ويقع
بينهم التجارب قد اتندفع الفتنة بترجيح العلم الاورع الاسن الاقرب الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم كارجحت الصحابة رجعهم الله أبا بكر رضي الله عنه على سعد بن عبادة وعن الثالث بمنع الاصل فاننا

لا نسلم ان منصب القضاء لا يحل بالبيعة فان الحكميم الذي هو جعل الشخص حاكما جائز مع وجود الامام سيما اذا خلا البلاء عن الامام فانه يحصل منصب القضاء عن له أهلية القضاء ببيعة أهل البلد له وعن الرابع بانه مسلم ان نائب الله تعالى ورسوله لا يثبت الا باذن الله تعالى واذن رسوله ولكن لم لا يجوز أن يكون اختيار الامة أو ظهور الشوكة للشخص المستعد للإمامة كاشفا عن كون الشخص المستعد للإمامة اماما نائباً لله ورسوله عليه السلام ودليلا على انه امام نائب لله تعالى ورسوله ﷺ قال ((الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضي الله عنه وخالف الشيعة فيه جمهور المسلمين ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى وعبد الله الذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم الآية فالموعودون بالاستخلاف والتمكين اما على ومن قام بالامر بعده أو أبو بكر ومن بعده والاول باطل اجماعا فتعيب الثاني الثاني قوله تعالى استدعون الى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فالداعي المظهور مخالفته ليس بمحمد صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قل ان تدعوننا لعلنا نبعث الله في ايام خلافته ولا من ماله بعده وفاقا فتعيب من كان قبله الثالث انه عليه السلام استخلفه في الصلاة ايام مرضه وما عرله بقي كونه خليفة في الصلاة بعد وفاته واذا ثبت خلافته فيها ثبت في غيرها لعدم القائل بالفصل الرابع قوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثين سنة ثم تصير بعد ذلك ملكا عضوا وكان خلافة الشيخين ثلاث عشرة سنة وخلافة عثمان اثني عشر سنة وخلافة علي خمس سنين وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة رضوان الله عليهم اجمعين الخامس ان الامة اجمعت على امامة أحد الانحصاص الثلاثة وهم أبو بكر وعلي والعباس وبطلان الامة علي والعباس فتعين القول بامامته اما الاجماع فمشهور ومذكور في كتب السير والتواريخ وأما بطلان القول بامامته فافلا له لو كان الحق لاحدهما لنازع آبا بكر وناطره وأظهر عليه حجته ولم يرض بحلافته فان الرضا بانظم ظلم قيل الحق كان لعلي الا انه أعرض عنه نفية الفتنه قلنا كيف وكان هو في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علوشاها زوجة له وأكثرت صناديد قريش وساداتهم معه كالحسن والحسين والعباس مع علو منصبه فانه ول له المدد يدك لا يابعدن حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه ولا يختلف عبيد اثنتان والزبير مع غاية شجافته سل سيف وقال لأرضى بحلافه أبي بكر وأبو سعيد بن رئيس مده ورأس بي أمية قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلى عليكم تيم والانصار نازعهم أبو بكر ومنعهم الخلافة وكان أبو بكر شيخا ضعيفا خاشعا سلمي عديم الميل قليل الاعوان) أقول المجتهد الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر رضي الله عنه وخالف الشيعة فيه جمهور المسلمين وزعموا ان الامام الحق بعد الرسول عليه السلام علي رضي الله عنه ويدل على أن الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر وجوه ذكر المصنف منها خمسة الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنهم دينهم الذي ارتضى وليبدلهم من بعد خوفهم أمما يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون وعبد الله سبحانه وتعالى جعلا من انهما رضي الله عنهم ليستخلفهم في الارض وليمكنهم دينهم بدليل قوله تعالى منكم فالجمع من العصابة الموعودين بالاستخلاف اما على رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده كعائبة وزيد ومروان واما أبو بكر رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء الثلاثة عمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم اجمعين والاول وهو أن يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين علما ومن قام بالامر بعده باطل اجماعا اما عندنا فاصح خلافة الاربعة وعدم صحة خلافة معاوية وزيد ومروان فانهم لم يولدوا لخلفاء واما عند الشيعة فلا ن معاوية وزيد ومروان لم يكونوا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات فتعيب الثاني وهو أن يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين آبا بكر ومن بعده من الخلفاء الثلاثة رضي الله عنهم فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر رضي الله عنه

الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم أولى بأس شديد فتمثلونهم أو يسلمون فان تطيعوا يؤذكم الله أبداً وتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً أليماً والداعي المحذور ومخالفته ليس محمداً صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قبل هذه الآية - يقول المخلفون اذا انطلقتم الى معانم لتأخذوها ذرونا تتبعكم يريدون ان يبذلوا كلام الله قل ان تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فسيقولون قوله ان ننبه وننايد على منع رسول الله عليه السلام اياهم عن اتباعه ولا يجوز ان يدعوهم الى قوم أولى بأس شديد والزم التناقض ولا عيا رضى الله عنه لانه قال الله تعالى في صفة المدعوين فتمثلونهم - أو يسلمون وعلى رضى الله عنه ما حارب الكفار أيام خلافته والداعي المحذور ومخالفته ليس من ملة بعد على رضى الله عنه وفاقول عدم دعوتهم للاعراب فتعين أن يكون الداعي المحذور ومخالفته من كان قبل على رضى الله عنه وبعد النبي عليه السلام وقد أوجب الله تعالى طاعة الداعي لقوله فان تطيعوا يؤذكم الله أبداً وتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً أليماً واذا كانت طاعته واجبة كانت خلافته صحيحة ويلزم منه أن يكون الامام الحق بهد رسول الله عليه السلام أبا بكر الثالث ان النبي استخلف أبا بكر في الصلاة أيام مرضه فثبت استخلافه في الصلاة بالنقل الصحيح وما عزل النبي أبا بكر رضى الله عنه عن خلافته في الصلاة فبقي كون أبي بكر خليفة في الصلاة بعد وفاته واذ ثبت خلافة أبي بكر في الصلاة بعد وفاته ثبت خلافته بعد وفاته في غير الصلاة لعدم التماثل بانفصال الرابع قوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم نصير بعد ذلك ملكاً عضوضاً وهذا دليل واضح على خلافة الأئمة الاربعه وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء الخامس ان الامه أجمعوا على امامه أحد الاثنا عشر انثلاثة وهم أبو بكر وعلى والعباس رضى الله عنهم وبطل انقول بامامه على والعباس رضى الله عنهم ما فتعين القول بامامه أبي بكر رضى الله عنه أما الاجماع على امامه أحد الاثنا عشر فمهور مذكور في كتب السير والتواريخ وأما بطلان انقول بامامه على والعباس رضى الله عنهم ما فتيلانه لو كانت الامامه حقاً لاحدهما لنزع أبي بكر رضى الله عنه وناطره في ذلك وأظهر على أبي بكر حجته ولم يرص بخلافته وقد رضى على والعباس رضى الله عنهم بامامه أبي بكر رضى الله عنه وبايماءه ولو كانت امامه أبي بكر غير حق كانت ظلماً فينبغي أن لا يرضيها فان ارضاها لظلم ظم فثبت ان الامام الحق بهد الرسول عليه السلام أبو بكر رضى الله عنه قبل الامامه كانت حقاً على الا ان عيا رضى الله عنه أعرض عن حقه نقيه على نفسه فلما كيف يتصور النقيه في حق على رضى الله عنه وكان في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمه الزهراء رضى الله عنها مع علوشأنهم او جلالة قدرها وفضل نسبتها زوجة على وأكثر صناديد قريش وساداتهم كالحسن والحسين والعباس مع على رضى الله عنهم والعباس مع علوم منصبه قال لعلى امدد يدك لا يابعد حتى يقول الناس يا دع عم رسول الله عليه السلام ابن عمه ولا يخلف علي بن اثنان والزبير بن العوام مع غايه شجاعته سل السيف وقال لأرضى بخلافه أبي بكر وأبوسفيان رئيس مكة ورأس بني أمية قال يابني عبدمناف أرضيتم ان بلى عليكم نيم يعني أبا بكر فان أبا بكر رضى الله عنه كان من قبيلة نيم بن مرة ثم قال أبوسفيان والله لا ملائ الوادى خيلا ورجلا ولا نصارا نزعهم أبو بكر رضى الله عنه ومنعهم الخلافة فانهم طلبوا الامامه وقالوا أميرمما وأمير منكم وكان أبو بكر شيخاً ضعيفاً خاشعاً ساجداً عديم المال قليل الاعوان فعلم أن بيعه على لأبي بكر رضى الله عنه ما نغما كانت عن رضالانه كان مقدماً على الهابة رضى الله عنهم في العلوم والفصائل وكان أقرب الناس الى الرسول صلى الله عليه وسلم قال احتجبت الشيعة على امامه على بوجوه الاول قوله تعالى انا اوليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون والمراد بالولي اما لناصر أو المتصرف لا غير تقليد الا لا شترال

والاول باطل لعدم اختصاص النصره بالمدكور فتعين الثاني فثبت ان المؤمن الموصوفى يستحق التصرف في أمور المؤمنين والمفسرون ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب لانه كان يصلى واسأله سائل فاعطاه خاتمه رآه عار المتصرف هو الامام فثبت انه اسم ويقر بانه قوله صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه انما في قوله صلى الله عليه وسلم ان مني بمنزلة هرون من موسى وكان هرون خليفة لقوله تعالى واد قال موسى لاختيه هرون اخلفني في قومي الا انه توفي قبله والثالث قوله صلى الله عليه وسلم شير اليه سلمو اعلى أمير المؤمنين واخذ بيده وقال هذا خليفتي فيكم بعده وفي فاسم عوا وطيعه والاربع ان الامامة أجمع واعلى امامة أحد الاشخاص الثلاثة وبطل القول بامامه أبي بكر والعباس لما ثبت ان الامام يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوحا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي والخامس انه لا بد وان رسول الله صلى الله عليه وسلم نص على امام حسين فكيف لا لا امر الدين واشفاقا على الامامة ولم ينص لغير أبي بكر وعلى بالاجماع ولا لابي بكر والالكل توقيفه الامر على البيعة معصية فتعين تنصيبه له على السادس ان عليا كان أفضل الناس بعد رسول الله عليه السلام لانه ثبت بالخبر الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية وأنفسنا وأنفسكم على ولا شك انه ليس بنفس محمد صلى الله عليه وسلم بعينه بل المراد به امامه بمنزلة أو هو أقرب الناس اليه وكل من كان كذلك فهو أفضل الناس بعده ولانه كان أعلم الصحابة لانه كان أشدهم ذكاء وفطنة وأكثرهم تدبرا ودية وكان حرصه على التعلم أكثر واهتمام الرسول صلى الله عليه وسلم بارشاده وتر بيته أتم والبلغ وكان مقدما في فنون العلوم الدينية أصولها وفرعها فان أكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه ويستندون أصول قواعدهم الى قوله والحكمة بعظمه ونه غايه التعظيم والفقهاء يأخذون برأيه وقوله قال صلى الله عليه وسلم أقضاكم علي وأيضا فاحديث كثيرة كحديث الطير وحديث خيبر وردت شاهدة على كونه أفضل والا فضل يجب أن يكون اماما والجواب عن الاول أن هجوم النصره غير مسلم وان حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد هو وكفاؤه وعن الثاني أن معناه النسبة في الاخوة والقرباة وعن الثالث أن هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم بها حجة علينا وعن الرابع اننا لا نسلم وجوب العصمة ووجوب النص وعدم النص في شأن أبي بكر وعن الخامس ان نفويض الامر الى المكلفين لعله كان أصح وعن السادس انه معارض بمثله والدليل على أفضلية أبي بكر قوله تعالى وسيجزيها الاتقي الذي يؤتي ماله يتزكى فان المراد به اما أبو بكر أو علي وفاقا للثاني مدفوع لقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزي الابتناء لان عليا رضى الله عنه نشأ في بيته وانفاقه وذلك نعمة تجزي وكل من كان اتقى كان أكرم عند الله وأفضل لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم وقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر وقوله عليه السلام لا يبي بكر وعمرهما سيديا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين أقول اجتمعت الشيعة على امامة علي رضى الله عنه بوجوه ذكر المصنف منها ستة الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وجسه الاحتجاج به ان لفظ الولي قد يراد به الاولى واللاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي والنص والعرف الاستعمال اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الولي بالتصرف وأما النص فقوله عليه السلام أما امرأه تكلمت نفسها بغير ادن ولها دنس كاحها باطل فانه أراد به الولي بالتصرف واما المعنى الاستعمال فانه يقال لا يبي المراد واخيها انه ونيها أتأري بالتصرف فيهم وقد يراد به المحب والناصر ومنه قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض أي بعضهم يحب بعضه وناصره ولم يعهد في اللغة للولي معنى ثالث فثبت ان الولي اما ان يراد به الناصر أو الولي بالتصرف لا غير بقية الادلة والاول باطل

اعدم اختصاص النصر بالمذكور في الآية لان الولاية بمعنى النصر عامة في كل المؤمنين بدليل قوله تعالى واؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض والولاية في الآية ليست عامة في كل المؤمنين لان لفظة انما في الآية تقييد النصر في المؤمنين الموصوفين بالنصر فثبت المذكور في الولاية المذكورة في الآية خاصة ببعض المؤمنين فتعين الثاني وهون يكون المراد بالولي الاول بالتصرف فثبت ان المؤمن الموصوف في الآية يستحق التصرف في امور المسلمين والذي هو الاول بالتصرف في امور المسلمين من جميع الناس هو الامام فاذا في الآية تامة على امامة المؤمنين الموصوفين والمفسرون ذكره وان المراد منه علي بن ابي طالب كرم الله وجهه لانه كان يصلي فساله سائل فاعطاه خاقارا كما ثبت ان عليا هو الامام المستحق للتصرف ويقرب من هذه الآية قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه تقريره ان لفظ المولى قد يراد به الاول وقد يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المعتق والمعتق والجار وابن العم اما ارادة الاول فيدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا مالا مما ترك فقال المفسرون اراد به من كان اولي واحق بالميراث وقوله تعالى ما اواكم النار هي مولاكم أي اولي بكم النار على ما قاله المفسرون واما السنة فقوله عليه السلام في بعض الروايات انما امرأة نكحت بغير اذن مولاها فتكاحها باطل اراد بالمولى المالك لامرها والاولي بالتصرف فيها واما ارادة الناصر والمعين فيدل عليه ما في الكتاب والسنة واما الكتاب فقوله تعالى ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم اراد به الناصر واما ما شاع من قول لا خدال * فأصبحت مولاها من الناس كلهم * ومعناه فأصبحت ناصرها والذات عنها واما ارادة المعتق والمعتق فظاهرة يدل عليها استعمال انفقها واما ارادة الجار فيدل عليها قول معمر الكلبي لما نزل جارا للكلبي بن ربوع فأحسن جواره

جزى الله خير او الجزاء بكنفه * كليب بن ربوع وزادهم جدا

هم خلطونا بالنفوس والجوا * الى نصر مولاهاهم مسومة مجردا

اراد به جاره واما ارادة ابن العم فيدل عليه قوله تعالى حكاية عن زكريا اني خفت المولى من ورائي ومنه قول ابن عباس بن فضيل بن عتبة في بني أمية

مهلا بنينا مهلا موالينا * لا تبتشوا بيننا ما كان مدفونا

اراد بقوله موالينا بنينا عمننا اذا عرفت ذلك فنقول لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاول او لا فان كان الاول وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني فيجب الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ المتحد اذا أطلق وله محامل واقترب به ما يعين أحدهما يجب الحمل عليه نظرا الى ترجيح الحاصل بسبب اقتران ما يعينه وأول الحديث قرينة تصلح لان تفسر لفظ المولى بالاول وهو قوله أنت أولي بكم الثاني انه يتعدى لفظ المولى في الحديث على ما سوى الاول فتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاله مال اما انه يتعدى حمله على ما سواه فلا يتعدى حمله على الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وابتدع حمله على المعتق والمعتق والجار وابن العم لكونه كذا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاول فقد اتفق المفسرون على معنى قوله عليه السلام أنت أولي بكم من أنفسكم أنت أولي بتدبيركم والتصرف في أموركم وان نفاذ حكمه فيهم أولي من نفاذ حكمه في أنفسهم ولان ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظ الاول في قواهم ولد الميت أولي بالميراث من غيره والسلطان أولي باقامة الحدود من الرعية والزوج أولي بامرأة والمولى أولي بعبد واذ ثبت ان معنى المولى الاول بالتصرف فحاصل الحديث يرجع الى ارادته من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت أولي بالتصرف فيه فعلي أولي بالتصرف فيه وذلك يدل على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الثاني قوله عليه السلام أنت مني بمنزلة

هرون من موسى الا انه لا ينبغي بعدى اخبار ان منزلة على منه عليه السلام كنزلة هرون من موسى عليهما السلام وذات بدل - الى ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى عليهما السلام ثابته تعالى بالنسبة الى النبي عليه السلام ولنظير المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم بانه ان قوله منزلة اسم جنس صالح لكل واحد من آحاد المنازل الخاصة وصالح لكل ولهذا يصح ان يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلته منه انه قرابة له وانه محبة وانه نائبه في جميع اموره وعند هذا اقول جملناه على بعض المنازل دون البعض فاما ان تكون معينة او مبهمة الاول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين والثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله عليه السلام الا انه لا ينبغي بعدى استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل ولولا لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت التعميم يدل على ثبوت الامامة تعالى رضى الله عنه لان من جملته منازل هرون من موسى انه كان خليفة له على قومه في حال حياته لقوله تعالى حكايته عن هرون اخذ النبي في ذمى والخلافة لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التدبيرات واذا كان خليفة له في حال حياته وجب ان يكون خليفة له بعد موته بتقدير بقائه والا لكان عزله موجبا للنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء عليهم السلام واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت مثله تعالى الثالث قوله عليه السلام مشيرا اليه سلمو اعملى امير المؤمنين واخذ بيده فقال هذا خليفتي فيكم بعدم وقى فاسمعوا واطيعوا وهذا صريح دال على خلافته بعده الرابع ان الامه اجمعوا على امامة أحد الأشخاص الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس رضى الله عنهم وبطل القول بامامة أبي بكر والعباس لما ثبت ان الامام يجب أن يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وأبو بكر والعباس رضى الله عنهم - ما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهم - ما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي رضى الله عنه الخامس انه يجب أن يكون الرسول عليه السلام نص على امامة شخص معين تكمى لاهل الدين واشفاقا على الامه فانه علم من سيرة النبي عليه السلام اشفاقه للامة كالوالد بالنسبة الى اولاده قال عليه السلام انما أنا لكم مثل الوالد لولده وارشادهم الى أشياء جزئية مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه عليه السلام اذا سافر من المدينة مدة يسيرة استخلف فيها من يقوم بأمور المسلمين ومن هذه سيرته فكيف يمل أمته ولا يرشدهم الى من يتولى أمرهم الذي هو أجل الأشياء وأنفعها وأعمها فائدة فلا بد من سيرته من التنصيص على من يتولى أمرهم بعده ولم ينص لغير أبي بكر وعلى رضى الله عنهم ما بالاجماع ولم ينص لابي بكر لانه لو نص على أبي بكر لكان توقيفه الامر على البيعة معصية فتعين تنصيبه لعل رضى الله عنه السادس ان عليا كان أفضل الناس بعد رسول الله عليه السلام لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكايته فقل تعالوا ندع ابننا منا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسكم ونفسى عليه السلام لانه رضى الله عنه ولاشك ان عليا ليس بنفس محمد عليه السلام بعينه بل المراد به ان عليا بمنزلة النبي عليه السلام وان عليا عوا أقرب الناس الى رسول الله عليه السلام فضلا واذا كان كذلك فهو كان أفضل الخلق بعده ولان عليا رضى الله عنه كان أعلم العصابة رضى الله عنهم لانه كان اشهرهم ذكرا وفطنة وأكبرهم تدبيرا وروية وكان حرصه على التعلم أكثر واهتمام الرسول عليه السلام بارشاده وتربيته أتم وأبلغ كان مقدما في فنون العلوم الدينية أصواتها وفروعها فان أكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه ويستندون أصول فواعدهم اليه والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء يأخذون برأيه وقد دل عليه السلام اقضاكم على والا فاضى أعلم لا تنبأ به الى جميع أنواع العلم وأيضا أحاديث كثيرة وردت شاهدة على ان عليا رضى الله عنه أفضل من أحاديث الطير وهو انه عليه السلام أهدى له طير مشوى فقال عليه السلام انهم اتنتى باحب خلق الله بأكمل معنى فخاه على وأكل معه

والاحب الى الله تعالى هو من اراد ان يزياد في ربه وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي عليه السلام والملائكة لان الله تعالى يحب خلقه اليك والوقت به ان النبي يحب ان يكون غير الذي فكانه قال احب خلقك اليك غيري ونقول يا كل معي وتقدره انتي ما حب خلقك اليك ممن يأكل لياكل معي والملائكة لا يأكلون ويتقديروهم للفظ للكل لا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي والملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهما ومنها حديث خبير فان النبي عليه السلام بعث أبا بكر رضى الله عنه الى خبير فخرج معهما ثم بعث عمر رضى الله عنه فخرج معهما فمضى رسول الله عليه السلام لذلك فلما أصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لا عطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير كرار فعرض له المهاجرون فقال عليه السلام أين علي فقبل انه أرمدا العيين فقبل في عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على ان ما وصفه به مفقود فيمن تقدم فيكون افضل منه ما يلزم منه ان يكون افضل من جميع الصحابة رضى الله عنهم والا فضل يجب ان يكون اماما والجواب عن الاول اننا انسلم ان المراد بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون المراد به الناصر قولهم ان الولاية بمعنى النصر عامة والولاية في الآية خاصة قلنا لانسلم ان الولاية بمعنى النصر عامة وانما تكون عامة اذا اضيفت الى جميع غير مخصوصين بصفات معينة كما في قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وأما اذا اضيفت الى جميع مخصوصين بصفات خاصة كما في الآية المحتج بها فلا يمنع أن تكون الولاية المحصورة في الله تعالى ورسوله والمؤمنين والمؤمنات بالصفات المذكورة في الآية الولاية بمعنى النصر وهي الولاية الخاصة دون الولاية العامة من غير منافية بين اليتين المذكورتين ولئن سلم ان الولاية في الآية بمعنى التصرف لكن حمل الجميع على الواحد متعذرا بل المراد بالذين آمنوا في الآية علي واكفاؤه وأما قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه فهو من باب الاتحاد وقد طعن فيه ابن أبي داود وأبو حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث ولئن سلم صحة هذا الحديث لكن لانسلم صحة الاحتجاج به على امامة علي قوله لم لفظ المولى يقتل الاولى قلنا لانسلم ذلك فان أولى بمعنى افضل والمولى بمعنى مفضل ولم يرد أحدهما بمعنى الآخر اذ لو وردا أحدهما بمعنى الآخر لاصح أن يقرن بكل منهما ما يقرن بالآخر وليس كذلك فانه يصح ان يقال فلان أولى من فلان ولا يصح ان يقال فلان مولى من فلان ولئن سلم احتمال اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن لانسلم وجوب حمله عليه واثن سلم وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى ولكن لانسلم ان المراد بالاولى الاولى بالتصرف فيهم بل أمكن أن يكون المراد به أولى بهم في محبته وتعظيمه وليس أحد المعنيين أولى من الآخر والجواب عن الثاني انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند ولئن سلم صحته سنده قطعا لكن لانسلم ان قوله أنت مني بمنزلة هرون من موسى مع كل منزلة كانت هرون من موسى فان من جملة منازل هرون من موسى انه كان أخا لموسى في النسب وشريكا له في النبوة ولم يثبت ذلك لعل رضى الله عنه قولهم منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحدة واحدة قلنا لانسلم أن اسم الجنس اذا عرى عن موجبات التعريف مثل دخول لام التعريف أو حرف النفي مع بل هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد من الجنس على طريق البسائط لأن يكون متناولا لكل واحد واحد على سبيل الجمع والالام يبق فرق بين المطلق والعام واظهار ان معناه تشبيه علي بهرون في الاخوة والقربا ولئن سلم تعميم المنازل لكن لانسلم انه من منازل هرون من موسى استحقاقه بخلافه بعده ليلزم مثل ذلك في حق علي قواهم انه كان خليفة له على قومه في حال حياته قلنا لانسلم ذلك بل كان شريكا في النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل أحد الشريك خليفة عن الآخر أولى من العكس وقوله تعالى حكاية عنه فاختلني في فومي المراد به المبالغة راتنا كيد في القيام بأمر قومه على نحو قيام موسى وأما أن يكون

مستخلفا عنه بقوله فلا فان المستخلف عن الشخص بقوله لولم يقدر استخلافه لم يكن له القيام مقامه في التصرف وهو من حيث هو شريك في النبوة ذلك ولولم يستخلفه موسى عليه السلام رآه سلم انه استخلفه في حال حياته ولكن لا نسلم لزوم استخلافه له بعد موته وان قوله احلفني ليس فيه سبغة عموم بحيث يقتضي الخلاف في كل زمان والهدا الواسخلفه وكيفية حياته على احواله فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته واذا لم يكن مقتضى الخلاف في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه لا يكون عزلا كالموضح بالاستخلاف بعض انتصافات دون بعض فان ذلك لا يكون عزلا فيقال يستخلف فيه واذا لم يكن عزلا فلا تنفي واثبت سلم ان ذلك عزله ولكن انما يكون نقصاله اذا لم يكن له مرتبة اعلى من الاستخلاف وهي الشراكة في النبوة وعن الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم بها حجة علينا وعن الرابع اننا لا نسلم وجوب العصمة ولا نسلم وجوب التنصيص ولا نسلم عدم النص في شأن أبي بكر رضي الله عنه وعن الخامس ان تقويض الامر الى المكلفين اعدله كان اسلم للمكلفين من التنصيص على امامة شخص بعينه وعن السادس ان ما ذكرتم من الدلائل الدالة على ان عليا افضل معارض بما يدل على ان ابا بكر رضي الله عنه افضل والدليل على افضلية ابي بكر رضي الله عنه قوله تعالى وسيعنيها الاتقي الذي يؤتي ماله يتزكى فان المراد به ابا بكر او علي رضي الله عنهما بالاتفاق والثاني وهو ان يكون المراد به عليا مدفوع لان الله تعالى ذكرني، صف لانني قوله الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي غير موصوف به ما لانه ما اتفق اعلی ان تي ماله يتزكى ولان عليا رضي الله عنه نشأ في تربية النبي عليه السلام واتفاقه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد بالاتقي عليا نعين ان يكون المراد به ابا بكر رضي الله عنه فيكون ابي بكر رضي الله عنه هو الاتقي وكل من كان اتقي كان اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وكل من كان اكرم كان عند الله افضل فابو بكر رضي الله عنه افضل وقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر رضي الله عنه فانه يدل على انه ليس احدا افضل من ابي بكر فلا يكون دلي افضل من ابي بكر واذا لم يكن على افضل من ابي بكر رضي الله عنه فاما ان يكون مساويا لابي بكر في الفصل او يكون ابي بكر افضل من علي رضي الله عنهما بالارل منتف بالاجماع فتعين الثاني وقوله عليه السلام لابي بكر وهر رضي الله عنهما ما سدا كقول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام لبوم الناس ابو بكر وتقديمه في الصلاة مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل وقوله عليه السلام وقد ذكر ابو بكر رضي الله عنه عنده واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابتغى وجهي في عماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقول علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم هر رضي الله عنهما قال ((الخامس في فضل الصحابة يجب تعظيمهم والكن عن مطالعتهم فان الله تعالى اثني عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى السابقون الاولون وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم وقال عليه السلام لو اتفق احدكم مل الارض ذهابا بلغ مداحدهم ولا نصيغه وقال اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقال الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من احبهم فبهي احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يؤخذ وما نقل من المطاهن فله محامل وتاويلات ومع ذلك فلا تعادل ما ورد في مناقبهم وحكمي عآنا هم نفعنا الله بحبهم اجمعين وجعلنا الله لهديم متبعين وعصمنا عن زبغ الضالين وبعثنا يوم الدين في اعدا الالهادين بفضلهم العظيم وفيضه العظيم انه سميع قريب مجيب)) اقول المبحث الخامس في فضل الصحابة رضي الله عنهم اجمعين

يجب تعظيم جميع أصحاب رسول الله عليه السلام والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض لبعضهم على بعض وترك الإفراط في محبة بعضهم على وجه يفهم إلى عداوة آخرين منهم والفساد فيهم فإن الله تعالى أنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقوله تعالى والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً معاً يبتهلون فضلاً من الله ويضوانا وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين إذا يبايعونك تحت الشجرة وقد أتى رسول الله عليه السلام عليهم وهم يذلو المجهود في نصرته رسول الله عليه السلام بالجهاد وعرف الأموال وقوله عليه السلام لا تسبوا أصحابي لو نفي أحدكم من الأرض ذهباً ما بلغ مداهم ولا نصبه وقال عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقال رسول الله عليه السلام الله في أصحابي لا تتخذوهم بعيدي غرضاً من أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يؤخذ فمن يؤمن بالله ورسوله كيف يجوز أن يبغض من هو موصوف بهذه الصفات وما نقل عن المطاعن فعلى تقدير محنته له محامل وتأويلات ومع ذلك لا يعادل ما ورد في مناقبهم وحكى عن آثارهم المرضية وسيرهم الحميدة نفعنا الله بمحببتهم أجمعين وجعلنا الهدى لهم متبهمين وعصمتنا عن زبغ الضالين وبعثنا يوم الدين مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً

﴿يقول المتوسل بصلاح السلف محمده الفقير عبد الحق ادخلف﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

حمد لمن تقرب بوجوب وحدانيته في دانه وصماته واستمدل بياهر صنعه على كمال قدرته جميع مخلوقاته
وصلاه وسلاما على نتيجته هذا وجود ونقطة امتداد جميع البرية والسبب في إيجاد كل موجود
أفصل الخلق على الإطلاق المبعوث بالشرعية الغراء المنعم لمكارم الاخلاق المؤيد بقر واطع الحجج
وسواطع البراهين الداعي الى الله باذنه لتوحيد رب العالمين سيدنا محمد بن عبد الله وآله وصحبه ومن
والاه (وبعد) فقد تم طبع الكتاب الجليل الذي ليس له في بابيه مثيل المشتمل على درر النفائس
ونفائس الدرر وغرر اللطائف واطائف الغرر وبالجمله فهو حديقته فضيل نطقه بيننا بالحق ونتيجة
فكر لا يعرف قدرها الا القليل من الخلق

واني وان اطنبت فيه مدائحي * فاكثر مما قلت ما انا لك

المسمى (مطالع الانظار) لابي الشاه شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني المتوفى سنة
تسع وأربعين وسبعمائة على متن (طوالع الانوار) للفاضل عبد الله بن عمر البيضاوي
المتوفى سنة خمس وثمانين وستمائة رضى الله عن الجميع وأسكنهم من الفردوس المكان
الرفيع بالمطبعة الخيرية بمصر القاهرة المعزية لما لكها ومديرها المتوكل على عالي
الجناب حضرة السيد (عمر حسن بن الخشاب) وذلك في العشر الاول من

جمادى الآخرة سنة ١٣٢٣ من هجرة من له الشفاعة

العظمى في الآخرة سيدنا محمد بن محمد بن جعة الانام

عليه افضل الصلاة وأتم السلام وعلى

آله السادة الاعلام بنجوم

الهدى وبدور

التمام

تم

* فهرست شرح مطالع الانتظار على طوابع الانوار *

صفحة	صفحة
٢	خطبة الكتاب
٦	أما المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر ومنها
٧	فصول
١١	الفصل الاول في المبادئ
١٧	المبحث الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به
١٨	الفصل الثالث في الحجج وفيه مباحث الاول في
١٩	أنواع الحجج
٢٥	المبحث الثاني في القياس وأصنافه
٢٨	المبحث الثالث في مواد الحجج
٣٣	الفصل الرابع في أحكام النظر وفيه مباحث
٣٥	الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم فروع
٣٧	المبحث الثاني في ان النظر الصحيح كاف في
٣٨	معرفة الله تعالى
٣٩	الكتاب الاول في الممكنات وفيه ثلاثة أبواب
٤٣	الاول في الامور الكلية وفيه فصول الاول
٤٤	في تقسيم المعلومات
٤٥	الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث
٤٧	الاول ان لكل شئ حقيقة هو ما هو
٤٨	الثاني في كونه مشتركا
٤٩	الثالث في كونه زائدا
٥٠	الرابع في ان المعدوم ليس بثابت
٥٢	الخامس في الحال
٥٣	الفصل الثالث في الماهية وفيه مباحث الاول
٥٤	ان لكل شئ ماهية
٥٥	الثاني في أقسامها
٥٦	فروع
٥٧	الثالث في التعيين الماهية من حيث هي لا نأبي
٥٨	الشركة
٥٩	فروع على كون التعيين وجوديا
٦٠	الفصل الرابع في الوجوب والامكان
٦١	الثاني في أحكام الوجوب لذاته
٦٢	الثالث في أحكام الامكان
٦٣	الثاني لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته
٦٤	الثالث الممكن مالم يتبين صدوره عن مؤثر
٦٥	الرابع في القدم
٦٦	الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه
٦٧	مباحث
٦٨	فرع الوحدة لا تقابل الكثرة
٦٩	الثاني في أقسام الوحدات
٧٠	الثالث في أقسام الكثير
٧١	قيل السواد من حيث انه ضد البياض مضاف
٧٢	اليه
٧٣	فروع
٧٤	الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه
٧٥	مباحث الاول في أقسام العلة
٧٦	الثاني في تعدد العلل والمعلولات
٧٧	المبحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه
٧٨	المبحث الرابع قيل بثلاثي الواحد لا يكون قابلا
٧٩	وفاعلامعا
٨٠	الباب الثاني في الاعراض وفيه فصول الاول في
٨١	تقدير الاجناس
٨٢	الثاني في امتناع الانتقال عليها
٨٣	الثالث في قيام العرض بالعرض
٨٤	الرابع في بقاء الاعراض
٨٥	الخامس في امتناع قيام العرض الواحد
٨٦	بمعطين
٨٧	الفصل السابع في مباحث الحكم الاول في
٨٨	أقسامه
٨٩	الثاني في الحكم بالذات وبالعرض
٩٠	الثالث في عدمية هذه الكميات
٩١	المبحث الرابع في الزمان
٩٢	الخامس في المكان
٩٣	الفصل الثالث في الكيف وفيه مباحث الاول

صفحة	صفحة
٨٥	في أقسام الكيفيات المحسوسة
٨٦	الثاني في تحقيق الملموسات
٨٧	وأما الرطوبة
٨٧	وأما الخفة والثقيل فهما قوتان يحسن من
٨٨	محلها
٨٨	والصلابة هي عبارة عن ممانعة الغامر
٨٨	الثالث في تحقيق المبصرات
٨٩	فرع
٩٠	الرابع في تحقيق المسموعات
٩١	الخامس في تحقيق الطعوم
٩٢	السادس في المشعومات
٩٢	وأما القسم الثاني أعني الكيفيات النفسانية
٩٢	ففيه مباحث الأولى في الحياة
٩٣	الثاني في الإدراكات
٩٦	فرعان على القول بالصورة
٩٧	مسئلة للنفس أربع مراتب
٩٧	الثالث في القدرة والارادة
٩٨	الرابع للذة والالم
٩٩	الخامس في الصحة والمرض
١٠٠	وأما القسم الثالث وهو الكيفيات المختصة
١٠٠	بالكميات
١٠٠	وأما القسم الرابع وهو الكيفيات
١٠٠	الاستعدادية
١٠٠	الفصل الرابع في الاعراض النسبية وفيه
١٠٠	مباحث الأولى في هليتها
١٠١	الثاني في الاين
١٠٤	ولا بد لكل حركة من ستة أمور
١٠٦	ولا بد لها من قوة توجبها
١٠٧	والمشهور انه لا بد وان يتخلل من كل حركتين
١٠٧	الثالث في الاضافة
١٠٨	فرع
١٠٩	الباب الثالث في الجواهر وفيه فصلان
١٠٩	الأول في مباحث الاجسام
١٠٩	الأول في تعريف الجسم
١١٢	الثاني في أجزائه
١١٢	احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد
١١٦	ثم قالوا فالجسم متصل في نفسه
١١٧	فروع
١٢٠	الثالث في أقسامه
١٢٣	فرعان الأول انه أبسطها شفاقة
١٢٤	الثاني انه أشد حركة
١٢٤	وأما الكواكب
١٢٥	وأما العناصر فتخفيف مطلق
١٢٦	وأما المركبات فانها تتخذ من امتزاج
١٢٧	هذه الاربعة بأربعة درجات مختلفة
١٢٧	الرابع في حدودها
١٢٩	لتأرجوه الأول انه لو كانت الاجسام
١٣١	في الازل لمكانت ساكنة
١٣١	الثاني الاجسام ممكنة
١٣٢	الثالث الاجسام لا تتخلو عن الحوادث
١٣٤	الخامس في تنهاى الاجسام
١٣٥	الفصل الثاني في المفارقات وفيه
١٣٦	مباحث لأول في أقسامها
١٣٦	الثاني في العقول
١٣٨	فرع
١٣٩	الثالث في النفوس الفلكية
١٤٠	الرابع في تجرد النفوس الناطقة
١٤٣	الخامس في حدوث النفس
١٤٥	السادس في كيفية تعاقب النفس
١٤٥	الأول من المشاعر الخمس البصر
١٤٦	الثاني السمع الثالث الشم الرابع الذوق
١٤٧	الخامس اللمس
١٤٧	أما الباطنة فخمس الأول الحس المشترك
١٤٧	الثانية الخيال
١٤٧	الثالث الواهمة الرابع الحافظة الخامس
١٤٧	المتصرف
١٤٨	وأما المحركة فتقسم الى اختيارية
١٤٨	وطبيعية
١٤٨	وأما القسوى الطبيعية فهي اما تحفظ
١٤٨	الشخص أو تحفظ النوع والأولى قسما

محتيفه	محتيفه
١٥٠ السابغ في بقاء النفس	١٨٧ احتج المعتزلة بوجوه
١٥١ الكتاب الثاني في الالهيات وفيه ثلاثة	١٨٩ الباب الثالث في أفعاله تعالى
أبواب الاول في ذات الله تعالى وفيه فصول	١٩١ واخبروا بالمعقول والمنقول
الاول في العلم به وفيه مباحث الاول في	احتجت المعتزلة على ان أفعال العباد
ابطال الدور والتسلسل	باختيارها بالمعقول والمنقول
١٥٥ الثاني انه لا شك في وجود موجود	١٩٢ اعلم ان أصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين
١٥٦ الفصل الثاني في التنزيهات وفيه مباحث	ما تزاوله وبين ما يجده من الجادات
الاول ان حقيقته لا تماثل غيره	١٩٣ الثانية انه تعالى مراد الكائنات
١٥٧ الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه	١٩٥ الثالثة في التعسب والتعجب
١٥٨ واحتجوا بالعقل والنقل	١٩٦ الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء
١٥٨ الثالث في نفي الاتحاد والحلول	١٩٦ الخامسة ان أفعاله لا تتعلل بالاعراض
١٥٩ الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته	١٩٧ السادسة قالت المعتزلة الغرض من
١٦٢ الخامسة في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى	التكليف التعريض
١٦٣ الفصل الثالث في التوحيد	١٩٨ الكتاب الثالث في النبوة وما يتبعها
١٦٦ الباب الثاني في صفاته تعالى وفيه فصلان	وفيه ثلاثة أبواب الباب الاول في النبوة
١٦٦ الفصل الاول في الصفات التي تتوقف عليها	وفيه مباحث الاول في احتياج الانسان الى
أفعاله وفيه مباحث الاول في القدرة	النبي
١٦٨ احتج المخالف بوجوه	٢٠٠ الثاني في امكان المعجزات
١٧٠ فرع انه تعالى قادر على كل الممكنات	٢٠٤ الثالث في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
١٧٢ الثاني انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه الاول	وقالت البراهمة كل ما حسنه العقل فقبول
انه مختار	٢٠٧ وقالت اليهود لا يخلوا ما أن يكون في شرع
١٧٤ احتج المخالف بوجوه	موسى عليه الصلاة والسلام - ينسخ
١٧٤ فرعان	أولا يكون
١٧٦ الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته	٢٠٩ الرابع في عصمة الانبياء
١٧٩ الثالث في الحياة	٢١١ تنبيه العصمة ملكه نفسانية تجمع عن
١٧٩ الرابع في الارادة	القبور وترقب على العلم بمناقب المعاصي
١٨١ فرع ارادته غير محدثة	ومناقب الطاعات
١٨٢ الفصل الثاني في سائر الصفات الاول السمع	٢١٢ الخامس في تفضيل الانبياء عليهم الصلاة
والبصر	والسلام على الملائكة
١٨٣ الثاني في الكلام	٢١٣ السادس في الكرامات
١٨٣ فرع على انه متمم الكلام	٢١٤ الباب الثاني في الحشر والجزاء وفيه
١٨٣ الثالث في البقاء	مباحث الاول في اعارة المعدم
١٨٤ الرابع في صفات آخر	٢١٦ الثاني في حشر الاحياء
١٨٤ الخامس في التسكين	٢١٧ تنبيه اعلم انه لم يثبت انه تعالى بعدم الاجزاء
١٨٥ السادس في انه تعالى يصح أن يرى في الآخرة	ثم يعيدها

صفحة	صفحة
٢١٨	الثالث في الجنة والنار
٢٢٠	الرابع في الثواب والعقاب
٢٢٣	وأما أصحابنا فقالوا الثواب فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه
٢٢٥	الخامس في العفو والشفاعة لأصحاب الكبائر
٢٢٩	السادس في اثبات عذاب القبر
٢٢٧	السابع في سائر السمعيات من الصراط والميزان
٢٢٨	الثامن في الاسماء الشرعية صوابه
٢٢٨	الباب الثالث في الامامة وفيه مباحث الاول
٢٢٩	في وجوب نصب الامام
٢٢٩	احتجبت الامامة بانه لطف لانه اذا كان امام
٢٣٠	كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب مما اذا لم يوجد
٢٣٠	الثاني في صفات الائمة ولا يشترط فيهم العصمة
٢٣١	الثالث فيما يحصل به الامامة
٢٣٢	الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق
٨٣٣	بعد رسول الله أبو بكر رضي الله تعالى عنه
٢٣٨	احتجبت الشيعة على امامة علي لوجوه
٢٣٨	الخامس في فضل الصحابة

(ثمت)

حَاضِرِيَّةُ السَّيِّدِ الشَّرِيفِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبُرْهَانِي

الْمُتَوَفَّى ٨١٦ هـ

لان معرفة المضافين من حيث الذات لا تستلزم معرفة الاضافة بل نقول لا يلزم من معرفة مفهوم
 المعرف معرفة مفهوم معرفة من حيث هو معرف ولو لم يكن لا يلزم من كون جزئية معلومين كون
 المجموع غير محتاج الى معرف آخر وقد اشار الشارح اليهما اهـ (قوله لا يقال فيه اضافة الشيء الى نفسه)
 لاننا نقول اعتبر مفهوم المعرف من حيث هو وصفه لشيء مخصوص والملاحظ منه وأضيف الى مفهوم
 المعرف من حيث هو ملحوظ بالذات ومطلق والمضاف بالحقيقة هو ذلك الشيء المخصوص والمضاف اليه هو
 مفهوم المعرف فمفهوم معرف المعرف يتوقف على مفهوم المعرف للطلق على وجهين وعلى الاضافة اهـ
 (قوله فينقطع بانقطاع اعتبار العقل) أقول توضيحه ان يقال ان قولنا قول يفيد تصوره تصور
 الشيء له مفهوم وله صفة هي كونه معرفا للمعرف فاذا أردنا تعريف المعرف احتجنا الى ملاحظة هذا
 المفهوم وكونه صالحا لان يكون معرفا للمعرف فهذا المفهوم اما بديهي أو كسبي ينتهي الى البديهي
 بحيث لا يكون هناك تسلسل أصلا وأما الوصف فهو ملحوظ بالذات ولا يمكن للعقل تعريفه بهذا
 الاعتبار نعم الملاحظة بالذات أمكن تعريفه بصفه مفهوم آخر هو معرف للمعرف المعرف فهناك أيضا
 مفهوم وصفه عارضة له وهي كونه معرفا للمعرف للمعرف على قياس ما سبق ولا يمكن للعقل اعتباره هذه
 الاوصاف بالذات دائما فينقطع التسلسل قطعا اهـ (قوله باعتبار ذاته مساو لشيء وباعتبار عارضة من
 هو ارضه أخص منه) أقول فان مفهوم قولنا قول يفيد الخ من حيث هو هو مساو لمفهوم المعرف وإذا
 اعتبر معه كونه معرف للمعرف صار أخص منه لانه مقيد بالمعرف مطلق والتعقيق ان ذات هذا المفهوم
 مساو لمفهوم المعرف ووصفه أعني مفهوم معرف المعرف أخص منه ولا استحالة في ذلك اهـ (قوله يجب
 أن يكون أجلي منه الخ) أقول أي بالنسبة الى السامع وانما قلنا هذا لان الشيء قد يكون أجلي بالنسبة
 الى قوم بحسب علمهم وصنعهم اهـ (قوله كاقبل الزوج الخ) أقول هذا بحسب الشهرة من ان التقابل
 بين الزوج والفرق بالاضاد واما بحسب التعقيق فيبينهما تقابل العدم والملكية فيكون تعريفهما بالاضد اهـ
 (قوله فلا يكون جزءا) مثلا الحيوان الناطق حد تام للانسان ولكل من الحيوان والناطق ماهية
 وله ما وجود واحد اجمالي ولكل منهما وجود على سبيل التفصيل وتقديم الحيوان على الناطق اضافة
 عارضة للحيوان بالنقياس الى الناطق ومتأخرة عن وجودهما فلا يكون تقديم الحيوان على الناطق جزءا
 لما بينهما ولا لوجودهما الاجمالي ولا لوجودهما التفصيلي اهـ (قوله أي التي لا يكون استعمالها
 مشهورا) أي يكون غير بابحسب قوم ويكون غير بابحسب قوم آخر أيضا على معنى بحسب قوم
 دون قوم فانه لا يناسب قوله تختلف ظاهرا اهـ (قوله والتكرار الضروري ما نشأ من نفس المفهوم)
 فان مفهوم الاب مفهوم واحد لا بد في تحديده من قيد الحيثية التي هي تكرار ما تقدم عليها اهـ
 (قوله لان الابن قد يكون كذلك الخ) الابن اذا كان كذلك كان اباً من هذه الحيثية فلا يكون اندراج
 في الحد مبطالا لطارده فالحق ان يقال الاب له حيثيات متعددة ككونه انسانا مثلاً ووجوده ووجوده
 الى غير ذلك وكونه اباً انما هو من الحيثية المذكورة والمراد تعريفه بهذا الاعتبار فلو لم يكن السبب
 كان التعريف صادقا عليه من الحيثيات الاخر التي ليس هو معرفا باعتبارها فلا يكون مطردا اهـ
 (قوله فتعريف الشيء بجميع أجزائه تعريف الشيء بنفسه وهو محال) لان جميع الاجزاء ان لم يكن نفسه
 فاما أن يكون داخلية أو خارجا عنه وكلاهما باطلان أما الاول فلان الداخل في الشيء ما يتركب الشيء
 منه ومن غيره فلا يكون جميع الاجزاء جميعها بل بعضها أو أما الثاني فظاهر اهـ (قوله لاننا نقول بدخول
 المركب الخ) فان المركبات كلها في نبوتها محتاج الى وجود جميع الاجزاء وفي انتفاءها يكتفي بجزء واحد اهـ
 (قوله لذا كان جميع الاجزاء الشيء أي معلوما بدون تعريف ذلك الجزء لشيء منها) اهـ (قوله فيجوز
 أن يكون جميع الاجزاء معلوما) وما يقال من ان المعرف موجد للمعرف وموجد الكل موجد لاجزائه

ممنوع فان موجد السر بر ليس موجد اللخشب اه (قوله لا يقتضى تقدم الكل الخ) والا يلزم تقدم جميع الاجزاء على جميع الاجزاء اه (قوله فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء) لما تقدم من الدليل السالم عن المعارض لورود المنع عليه اه (قوله فاستغنى عن التعريف الخ) قبل جاز أن يكون متصورا ولا يكون ملتفتا اليه مخطرا بالبال ويكون المستلزم لتصوير المعرف هو الاخطار الحاصل بالحركة في المعقولات من المطالب الى مبادئ المؤدية اليها اه (قوله فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة) أى اذا كانت الاجزاء معلومة متفرقة موجودا كل واحد منها بوجوده على حدة فاذا استحضرت رجعت وقطع النظر عن الالتفات الى كل واحد منها على حده وصار الملاحظ الملتفت اليه هو المجموع من حيث هو فهناك تصور اجالى متعلق به فاما أن يقال اجتماع تلك التصورات المتعلقة بالتفاصيل صوابا لوجود هذا التصور الاجالى الحادث بعده فتكون المغايرة بالذات واما ان يقال هذا التصور الاجالى هو بعينه تلك التصورات المجمعة على وجه انقطع الالتفات الى خصوصيات الاجزاء وصار الالتفات الى الكل من حيث هو كل فالمغايرة بالاعتبار اعنى التفصيل والاجال واعل هذا هو الحق لا يترتب عليها انصور آخر مغاير لها بالذات فتأمل اه (قوله بوجود واحد) أى فى الخارج ان كانت الماهية منسوبة اليه محقة أم مقدرة أو فى الذهن باعتبار آخر ان كانت منسوبة اليه اه (قوله فاستغنى عن التعريف الخ) قبل جاز أن يكون متصورا ولا يكون ملتفتا اليه مخطرا بالبال ويكون المستلزم لتصوير المعرف هو الاخطار الحاصل بالحركة في المعقولات من المطالب الى مبادئ المؤدية اليها اه (قوله فلا يلزم تفصيل الحاصل ولا طلب المجهول) أقول فيندفع ما يقال من ان الوجه المعلوم لا يستحصل لكونه حاصل الوجه المجهول لا يطلب لكونه مجهولا لكن هذا الجواب يقتضى أن يكون هناك ثلاثة أشياء المطلوب والوجهان والحق أن يقال المطلوب هو الوجه المجهول وليس مجهولا مطلقا حتى يتمتع بوجه النفس اليه فانه معلوم ببعض اعتبارانه وهو الوجه المعلوم وهذا هو المذكور فى المتن لما ذكره الشارح اه (قوله والمركب الذى لا يتركب عنه غيره يحد) أقول ان لم يكن بديهيا اه (قوله وأراد بال لزوم ما هو أعم) أقول ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كإذهب اليه الاشعرى اه (قوله ويمكن أن يقال إضافة الوحد الى المدلول إضافة الصفة) يقول المعنى ان المدلول الموجود فى الذهن لكن فى الصفة مما لا فائدة فيه اه (قوله لان المدلول العدمى له وجود فى الذهن) أقول هذا مسلم لكن لا يجدى بطائل فان ان علم بالادليل يلزم منه وجود المدلول فى الذهن سواء كان وجوديا أو عدميا لا العلم بوجوده فيه اه (قوله فالمستدل به اما أن يكون كليا) أقول اندراج جميع أقسام القياس الاستثنائى والا فترانى المتصل والمنفصل فيما ذكر غير ظاهر اه (قوله وبعضها بالعرضيات كتنبيه الرسم التام) أقول تنبيه الرسمين ليس بما هو عرضى بالقياس اليهما بل بالقياس الى ماهية الرسوم فالظاهر ان نسبة أحدهما الى الآخر كنسبة أحد الحدين الى الآخر بل الاولى أن يقال الاختلاف بين أقسام الحجة كالاختلاف بين الأنواع والاختلاف بين أقسام القياس كالاختلاف بين الاصناف وأما أقسام المعرف فقد اجتمع فيها ما يشبه الاختلافين اه (قوله قياس مقدماته كاذبة) فانها وان لم تكن مقدماته صادقة لكنهما بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر كقولنا كل انسان حمار وكل حمار جاد فانه لو سلمت مقدمته لزم عنها قول آخر وهو كل انسان جاد اه (قوله معناه ا مساو لـج) وقيل فى بيان انتاج قياس المساواة لزم منه لذاته قولنا ا مساو لما يساوى ج فاذا ضممناه الى قولنا وكل ما هو مساو لما يساوى ج فهو مساو لـج ينتج النتيجة المذكورة وفيه نظر لان لزوم ان ا مساو لما يساوى ج من المقدمتين ليس أيضا بالذات اه (قوله والثانى أى اللزوم بواسطة مقدمة فى قوة المذکور) أقول هذا القول بالنسبة الى اللزوم المذكور ليس بقياس وأما اذا قيس الى قولنا ليس جزء الجوهر مالىس بجوهر كان قياسا من

الشكل الثاني ومندرجاً في تعريفه اه (قوله وهو مذكور بالقياس بالفعل) أقول ومعنى كون النتيجة مذكورة بالفعل في القياس انها باجزائها المادية وهيئةها التأليفية مذكورة فيه وان طرأ عليها ما أخرجهما عن كونها قضية وعن احتمالها الصدق والكذب اه (قوله في أمر يناسب طرفي المطلوب أعني موضوع النتيجة ومحمولها الان النسبة بينهما لما كانت مجهولة اكونها مكنسبة بالقياس فلولم يكن أمر يناسب طرفي المطلوب بسببه يعلم النسبة بينهما لم يفد القياس النتيجة اه (قوله من القياس اليه) أقول فانه يوضع المطلوب أولاً ثم يرتب بما يدل عليه ويستلزمه فإدام كذلك فهو المطلوب فاذا تم القياس فهو النتيجة اه (قوله هذا طريق الإسقاط) اما طريق التخصيص فلان الكبرى الكلية ان كانت سالبة تقع الصغرى بين الموجهين وان كانت سالبة تقع السالبتين اه (قوله أخص من الصغرى السالبة الجزئية) أعني فهذه القرينة أعني المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية أعم من كل واحد من الثانية والثالثة اه (قوله ويسمى برهانا) أي عند الحكم ودليلاً بالمعنى الاخص عند المتكلم اه (قوله ويسمى خطابة عند الحكم) وامارة عند المتكلم اه (قوله واما أن يكون مقدماً ظني) فيه ان المصنف جعل الجدل مندرجاً في الخطابة ولا جدال معه في ذلك وان كلامه مشعر باعتبار قضايا مشبهة بالظنيات كما صرح به الشارح ولم يوجد في كلامهم بل صرح بعضهم بعدم اعتبار المشبهة بالظنيات لانها ان افادت ظنياً فهي من الظنيات لا مشبهة بها والا فلا اعتداد بها (قوله أو قضايا يحرزمها العقل والحس) جعل الحاكم في المشاهدات هو الحس وفي المتواترات والتجربيات والحسنيات العقل والحس معا وان كان الحاكم فيها هو العقل بمعاونه الحس لان الحس هناك كافي في حكم العقل بخلافه هنا لا احتياج الى قياس خفي في كل واحدة من المتواترات والتجربيات والحسنيات فدخلية الحس هناك أكثر اه (قوله وقيل الفرق بين الحدس والتجربة الخ) هذا الفرق ضعيف لان الاحكام التجريبية لا يتوقف على فعل يفعله الانسان بل الفرق ان السبب في التجربيات معلوم السببية مجهول من حيث خصوصية الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب السموم نيا علم ان هناك سبباً للاسهال وان لم يعلم بخصوصيته ومن شاهد في القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس علم ان نوره من جهته وان السبب في ذلك هو نور الشمس اه (قوله لنقيض حكمه) كبحكم الوهم بالخوف عن الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جمد والجناد لا يخاف منه المنج لقوات الميت لا يخاف عنه واذا وصل العقل والوهم الى النتيجة تكس الوهم اه (قوله بوجود الملزوم الخ) مع العلم باللازمة اه (قوله أي العلم بعدم اللازم الخ) مع العلم باللازمة اه (قوله وأيضاً فان من علم الخ) والدليل الاول قياس استثنائي عام والدليل الثاني افتراضي خاص بالاهايات فلا نسب أن يجعل الاول رد السمنية والثاني رد اللههنديين وان كان كل واحد منهما مبطل لكل واحد من المذهبين اه (قوله وأما نانيا فلانه حينئذ لا مدخل لقوله) أقول والحق أن يوجه كلام المصنف على ما ذكره الامام وان كانت عبارته قاصرة عنه ويجعل قوله وباستلزام الخ جواباً عما يقال لو كان النظر مفيد العلم ومستلزماً له كان العلم باستلزامه له اما ضرورياً أو نظرياً الى تمام ما ذكره هناك فكانه اشارة الى ان السؤال كما يمكن ايراده بالقياس الى كون اللازم علماً كذلك يمكن بالنسبة الى كون النظر مستلزماً له والجواب واحد اه (قوله بعد النظر الصحيح ممنوع) فان من أتى بالنظر الصحيح على الوجه المذكور استحال طرق الخطا اليه اه (قوله وعنده علم ضروري) فيحصل هناك مقدمتان يقينيتان احدهما ان هذه النتيجة حقة لازمة للمقدمتين الحقيقتين والاخرى ان كل ما هو لازم للحق فهو حق وعلم فينتجان ان هذه النتيجة حق وعلم وهو المطلوب ثم العلم بان اللازم من هذا النظر علم ضروري فلا يحتاج الى نظراً خرف لا تسلسل اه (قوله لان هذا التصديق متوقف على

(الاعتقاد) ولو كان السبب في اختيار كونه نظرياً ما ذكره وجب أن يختار ذلك في اللازم عن القياس المركب من المقدماتين البديهييتين المذكورتين الدال على أن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم فلا ينقطع التسلسل فظهر أن اختيار كونه ضرورياً مستقلاً في الجواب وأما اختيار كونه نظرياً باحساس من المقدماتين البديهييتين فيجوز حينئذ إلى اختيار الضرور في المرتبة الثانية وما بعدهما نعم لو اختير كونه نظرياً وأنه مستقادم من النظر الأول بناء على قاعدة الامام لا تدفع الشبهة اهـ (قوله لان العلم اللازم للنظر غير العلم بأنه هو المطلوب) أقول إذا لم يحصل العلم بأنه هو المطلوب لم يكن النظر مفيداً للعلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب فلا يكون كافياً في تحصيل المطالب إذا لا بد من العلم بذلك لتطمئن النفس وينقطع الطلب وأعل الخضم يفتح بذلك اهـ (قوله يلبس العقل في مأخذه) إذا لو هو يلبس العقل في مأخذه الظاهر أن الضمير راجع إلى العلم الإلهي المذكور معنى لا إلى العقل والمقصود اثبات العسرفية باعتبار مأخذه التي هي مبادئ مسائله وباعتبار المسائل أنفسها يرشدك إلى ما ذكرنا النظر في مأخذ هذا الكلام أعني عبارة المحقق في شرح التنبيهات اهـ (قوله وان عني بقولك انها مقدمة أخرى الخ) تحقيقه أن الاندراج المحسوس من حيث أنه حالة بينما لا على أنه قضية في نفسه ليجتاز إلى اعتبار انضمامها إلى حداهما ويلزم التسلسل اهـ (قوله وأما ان العلم بالمقدمتين) أن أراد أن العلم بالمقدمتين مطلقاً أعم من أن تكونا مرتبتين أو لا تكونا مرتبتين ممكن فهذا مما لا ينبغي أن يتوقف عليه قائل وإن أراد أن العلم بهما مرتبتين فالظاهر أن ذلك في الشكل الأول غير ممكن بخلاف باقي الأشكال ثم إن الشيخ بعد ما بين أن الفكر هو الانتقال من المعلومات إلى الجهولات وإن ذلك الانتقال لا يتلوه عن ترتيب وهيئة في تلك المعلومات حتى قال فلا سبيل إلى إدراك المطلوب مجهول إلا من قبيل حاصل معلوم ولا سبيل أيضاً إلى ذلك مع الحاصل المعلوم إلا بالتفطن للجهة التي صار لأجلها مؤدياً إلى المطلوب قال الشارح المحقق يريد بالحاصل المعلوم مبادئ ذلك المطلوب ويريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورتين لأن حصول المبادئ وحدها لو كان كافياً لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالم بجميع العلوم وأيضاً فربما علم الإنسان أن البكر لا ينحبل وإن هذا مثلاً بكر ثم يراه عظمة البطن فيظن أنها حبل وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه فقد ظهر من كلام الشارح أن المعتبر مع المقدمتين هو الترتيب والهيئة لا ملاحظة ما وانهم مفرقتين غير مرتبتين ترتيباً مخصوصاً لا كفيان في ذلك وسياق كلام الشيخ يدل على ذلك ولا شك أنه صواب فلا يتوجه عليه اعتراض الامام أصلاً نعم عبارته على هـ ذاتة تضي أن يكون المحتاج إليه بعد العلم بالمقدمتين هو العلم بالترتيب والهيئة وكذلك عبارة الشارح أولاً حيث قال ملاحظة الترتيب وجوابه أن الترتيب والهيئة إنما يحصلان من ملاحظة المقدمات على وجه مخصوص فأراد ملاحظة الترتيب والهيئة الملاحظة التي يحصل بها الترتيب والهيئة وعلى هـ ذاتة قول عبارة المتن ولذلك قال الشارح آخر ذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه فتأمل اهـ (قوله أجب الامام بأنه معارض الخ) أراد به أنه منقوض عند التحصيل كلامه اهـ (قوله استلزم النظر الفاسد الجهل) قيل أن قولنا زيد جاد وكل جاد جسم ينتج أن زيداً جسم فالقياس فاسد من حيث المادة فقط والنتيجة حقة اهـ (قوله سواء كان هناك معلم الخ) ولقائل أن يقول لاشك أن من حصل له العلم بتلك الأمور حصل العلم بالنتيجة ونعم الكلام في إمكان العلم بهذه الأمور من غير معلم وما ذكرتم لا يدل عليه اهـ (قوله انما هو بالنظر الخ) والقول بأن طريق المعرفة هو النظر فقط ولا يلزم ما سياتي من أن امتناع العرفان بغير النظر ممنوع اهـ (قوله واعترض على دليل المعتزلة أيضاً) في ظاهره هذا الاعتراض نظراً لأننا نسلم أن التعذيب على الترتك من لوازم الوجوب بل استحقاق التعذيب من لوازمه والآية لم تدل على نفيه اللهم إلا إذا كان الاعتراض عليهم على سبيل الإلزام فينبذ يستقيم اهـ (قوله فيدور) والجواب أن الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب والإلزام الدور بل يكفي فيه

امكان العلم بالوجوب عليه والامكان حاصل في الجملة اه (قوله كالجوهرية) أقول معني الجوهرية كون الشيء اذا وجد وجد لا في موضوع فعلى هذا يصدق على المعلوم اه (قوله فلو جعل مورد القسمه الخ) ومن جعل مورد القسمه المعلوم ولعل مراده من شأنه ان يعلم حينئذ لا فرق اه (قوله لانه اذا علم مطاقا الخ) أقول اعلم ان العلم بان هذا التصديق يدعي مطلقا أي بجميع أجزائه مجملة لا يتوقف على العلم ببداية كل جزء تفصيلا كما في كبرى الشكل الاول بالقياس الى نتيجة اه (قوله اندفع الاعتراض بانه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بدهته) لجواز أن يكون ممتنع التصور فلا يوصف بالكب ولا بالبدهة وانما اندفع بما ذكره من ان الوجود متصور اه (قوله لان لم انجز الوجود) هذا السؤال وارد على الشئ الاخير أيضا كما لا يخفى اه (قوله لانا نقول لامتناع في كون جزء الشيء معروضه) أي لاستحالة في كون الشكل عارضا لجزئه بمعنى انه خارج عنه محمول عليه كما ذكره من المثال غايه ما في الباب انه يلزم أن لا يكون الخارج بتمامه خارجا ولا امتناع فيه فان المركب من الداخل والخارج خارج وأما كون الشكل عارضا لجزئه بمعنى انه قائم به وحال فيه فالظاهر استحالة كافي السواد القائم بعمله نعم الكلام في ان نسبة الوجود الى الماهيات كنسبة الاعراض الى محالها أم لا اه (قوله وأما بيان بطلان اللازم) ولما منع بطلان اللازم قوله ونتردد في كونه واجبا أو جوهر أو عرضا مع بقاء اعتقاد الوجود في جميع الاحوال ممنوع فان من يعتقد ان الوجود نفس الجوهر كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود في جميع الاحوال نعم يسلم اطلاق لفظ الوجود بالاشتراك على الجوهر والعرض لا بالاشتراك المعنوي الذي هو محل النزاع اه (قوله مفهوم السلب واحد) اذ لا تمايز في الاعداد فلا تعدد لانه يقتضي التمايز اه (قوله لكن السلب مشترك في مطلق السلب) أجب بان لقائل باشتراك الوجود لفظا يمنع الاشتراك بين السلب في مطلق السلب معني بل هي مشاركة عنده في لفظ السلب أيضا اه (قوله والعدم الخاص فقد أخطأ) اذ لا واسطة بين النقيضين قطعا فاشئ اما أن يكون موجودا بوجوه الخاص أولا لا يكون موجودا به والعقل جازم بالاخصار نظر الى التعميم نفسه وتوهم الشارح انما نشأ من جهه اللفظ اه (قوله لامتناع الشئ في ماهية الشئ وذاتيه عند تصوره) يعني تصور الشئ بحقيقته فالكلام انما يتم في الحقائق المنصورة بالكنه اه (قوله أجب بان تصور الشئ وان كان عبارة عن وجوده في الذهن) وبعبارة أوضح لا يلزم من تصور الشئ ووجوده في الذهن تصور ذلك التصور والوجود لا بالكنه ولا بوجه ما فيجوز ان يشترك في نسبة الوجود الذهني مع كونه موجودا فيه لعدم الاطلاع على حقيقة تلك الحالة لثابته في الذهن وانما وجود ذلك الشئ فيه اه (قوله يلزم كونه زائدا) ان أراد كونه زائدا في الكل فلزمه ممنوع وان أراد في البعض فعلى تقدير تسليم لزمه لا يكون مطابقا للدعوى الكلية اه (قوله غير قابل لنفسه) وفيه نظر لانا نسلم ان قبول الوجود للوجود قبول الشئ لنفسه لان الوجود لو لم يكن مفهوما واحدا مشتركا لكان الوجودات متغايرة فلا يلزم من قبول الوجود للوجود قبول الشئ لنفسه لجواز أن يكون القابل غير المقبول بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي وأيضا لان لم استحالة قبول الشئ لنفسه فان قلت ان القابل يجب أن يجتمع مع المقبول والشئ لا يجتمع مع نقيضه قلت لان لم ذلك وانما يلزم ان لم يكن المقبول أمرا معدوميا وهو ممنوع اه (قوله لزم امتناع تحقق شئ من الماهيات) ان أراد امتناع تحققه اخرجنا فاما يلزم ذلك لو كانت الاجناس والفصول أمورا خارجية وان أراد امتناع تحققها اذ هنا قد يلتزم اذ لا دليل على امكان تعقل الماهية بالكنه وأما بالنسبة الى العلم المحيط فانما يتم لو كان بين الاجزاء ترتيب حقيقي والا لا يمنع احاطته بغير المتناهي مطلقا فأملا اه (قوله لانه ان اقتضى العروض) قيل هو لا يقتضي شيئا من ذلك ولا ينافيه اه (قوله يكون زائدا في الجميع) قد عرفت ما فيه (قوله وأيضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول) ما ذكره من الدليل على ان الجنس بالقياس

الى الفصل عرض عام في الجميع فلا يجوز تخصيصه اهـ (قوله من حيث هي هي ليست بموجودة ولا
 معدومة) فان قيل قيام الوجود بها امحال كونها معدومة فيلزم اجتماع النقيضين وامحال كونها
 موجودة فيلزم تحصيل الحاصل فلما حال كونها موجودة بذلك الوجود فلا محذور وان رده في ان قيامه
 بها اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالجواب انه قائم بهما من حيث هي هي لا بشرط شئ منهما اهـ
 (قوله قيل الوجود ليس طبيعته نوعية) اقول الظاهر ان هذا السؤال ممنوع للملازمة مع السند كان
 السؤال السابق ممنوع البطلان التالي وعلى هذا يكون قول المصنف ان سلم اشارة الى منع السند وذلك غير
 مقبول سواء كان مساويا أو أخص منه بخلاف الاستدلال على بطلانه فانه مقبول في القسم الاول واما قوله
 فلا يمنع المساواة الخ فجواب عن المنع كانه قيل الوجود اما متواطئ فيجتمع في الجميع وسقط المنع
 واما مشكك فتحدد حقيقته في الكل أيضا والازم أحد المحذرين وان شئت فسمه كلامه فاجعل
 قوله قيل الوجود مشكك اشارة الى معارضة دالة على جواز تجرد الوجود في الواجب واجعل قوله ان سلم
 منعا لبعض مقدماتها وقوله فلا يمنع معارضة بعد التنزيل عن المنع اهـ (قوله فالتشكيك لا يمنع) بل
 المساواة واقعة مع التشكيك والايلازم ما ذكر اهـ (قوله في ان المعدوم الممكن هو شئ في الخارج على
 معنى الخ) لا يخفى ان لفظ الشئ هل يطلق عليه في اللغة أم لا فان ذلك بحث لغوي اهـ (قوله أجيب باننا
 نسلم انه اذا لم يكن ثابتا يكون منفيًا محضًا) وتفصيل الكلام ان التردد في المعدوم اما بحسب ما صدق عليه
 من افراده واما بحسب مفهومه فعلى الاول تكون الاقسام ثلاثة الاول أن يكون الجميع منفيًا محضًا
 الثاني أن يكون الجميع ثابتًا بوجه والثالث أن يكون بعضها ثابتا كما معدوم الممكن وبعضها منفيًا كالممتنع
 والخيار هو القسم الثالث فلا يصح ما ذكره من الدليل اذ كبراه جزئية وعلى الثاني فاما ان يراد ان مفهوم
 المعدوم هو مفهوم المنفي المحض أو غيره فالجواب باختبار الشئ الثاني ولا يلزم من مغايرته اياه أن يكون
 ثابتا لجواز المغايرة واتصافه بمفهوم المنفي المحض ولا يلزم من صدقه على افراده اتصافها بذلك فلا يتم
 المطلوب واما أن يراد ان مفهومه منتصف بمفهوم المنفي المحض أولا فالجواب باختبار الشئ الاول الى آخر
 الكلام اهـ (قوله وكل معلوم متميز) أي من غير المعلوم والاستحال اتصال أحدهما بالمعلومية
 والاخر بعدمها اهـ (قوله وعلى تقدير جواز التسلسل في الامور الثابتة) أي قالوا ان التسلسل في
 الامور الثابتة المنفكة عن الوجود جائز اهـ (قوله ويريد وجوده على ماهيته) ويلزم التسلسل باننا
 ننقل الكلام الى وجود الوجود ونقول هو أيضا موجود بوجوده على ماهيته اهـ (قوله في الاسم بل في
 المعنى) لا نأذ قطعنا النظر عن جانب اللفاظ ولا حظنا المعاني وجدنا بين البياض والسواد اشتراكا ليس
 بين البياض والحلاوة مثلا ويؤيد وضع الالفاظ في اللغات للتقدير المشترك بين الالوان اهـ (قوله بل
 وجود الوجود عينه) توضيح هذا الكلام ان الوجود هو التحقق وكل معنى مغاير للتحقق فهو في كونه
 متحققا يحتاج الى التحقق واما ما هو عين التحقق فهو في كونه متحققا لا يحتاج الى شئ آخر بل هو متحقق
 بذاته كما ان كل مضي مغاير للضوء وهو في كونه مضيًا يحتاج الى الضوء واما ما هو عين الضوء فهو في كونه
 مضيًا لا يحتاج الى ضوء آخر بل هو مضي بذاته واما ما ذكره الشارح من ان الموجود شئ له الوجود الخ
 فكلام ناشئ من النظر الى جانب اللفاظ والمعاني اللغوية على انه جار في الوجود الذهني أيضا فلا يصح قوله
 فتختار ان الوجود موجود في الذهن فان أجاب بان القائم به في الذهني جزئي من جزئياته فلم لا يجوز مثله
 بحسب الخارج اهـ (قوله ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا اما أن يكون الوجود موجودا
 أو معدوما الخ) فان قيل كيف لا يرد عليه هذه القسمة مع ان التردد بين النقيضين حاصر لجميع
 الاشياء لا يخرج عنه شئ منها أجيب بان كل نقيضين يتساووان كل ماعداهما فكل معنى مغاير لهما
 يرد بينهما ولا يخرج عنهما واما ما ادلا بئدر جان تحت شئ منهما ادلا يصح في شئ منهما ان يقال هو اما ان

يندرج تحت هذا أو تحت ذلك وقد أوجب أيضا بان الوجود معدوم ولا استحتم في ذلك وإنما الممتنع حل
أحد النقيضين على الآخر بالواطأة وقد استوفى في أقسام الجواب عن هذه الشبهة اه (قوله فختار
ان الوجود موجود في الذهن) التردد انما هو بحسب الخارج فلا توجب له ما ذكره اه (قوله ظهر ضعف
ما زعم) أي ظهر ضعف مذهبه وضعف دليله أيضا فتأمل اه (قوله ثم المركبة اما خارجية) وكذا البسيط
اما بسيطة خارجا وفي الذهن فالاقسام أربعة اه (قوله اذا أردنا بالروح الصورة الحادثة) وأما الروح بمعنى
النفس الناطقة فلا يتصور بينهما تركب - فبقى قطعا اه (قوله كل واحد هو) أي كل واحد من
تلك الاشياء هو الجنس في الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لما هي نوعية منها بتمامها اه (قوله لو كان
عدمها يمكن عدمها مطلقا) لان العدم المطلق لا يتميز فيه بل لا يتصور أصلا فلا يكون مميزا لغيره قطعا اه
(قوله) اذ لو غايت التعيينات لم يتعين الشخص من انضمام التعيين بل يحتاج كل فرد من افراد التعيين الى
تعين آخر يمتاز به عن سائر افراد اه (قوله وأجيب بان تعين كل متعين ماهية مخالفة) هذه العبارة
مشعرة بان كل تعين له ماهية كلية الا انها منحصرة في فرد واحد وذلك يستلزم احتياجه الى تعين آخر
قطعا والحق انها جزئيات في حد ذاتها متخالفة بالحقائق اه (قوله ونفوض هذا الدليل باختصاص
الفصول) هذا النقض انما توجه على من يقول بالاجناس والفصول وانها متميزة في الخارج اه
(قوله والحق أن يقال لو كان علة الوجوب هي الذات) وذلك لان التسلسل اللازم من الدليل السابق
انما هو من جانب المعلول وفي تمام البرهان على بطلانه كلام وأما التسلسل اللازم ههنا من جانب العلة
وأما ورود الاشكالات والاحتجاج الى دفعها فيقتضي الاولوية هذا ان جعل قوله والحق اشارة الى ان
الاستدلال بهذا الوجه على ان الوجوب اعتباري هو الصحيح دون ما ذكره المصنف لكنه خلاف الظاهر
من وجهين الاول ان ذلك انما يقال بعد الفراغ من تحرير احتجاج المصنف وهو الا أن في انهاء التقرير
والثاني انه ذكر هذا الكلام بعينه بعد ذلك حين قال والاولى والصواب انه اشارة الى رد ما ذكره في قوله
أجيب باننا لنسلم الخ فكانه قال ورد هذا الجواب بان الوجوب اذا كان ممكنا فعلته اما غير الذات يجوز
زواله نظرا الى الذات فلا يكون واجبا لذاته واما بالذات فلم التسلسل من طرف المبدأ وكلاهما محال ولا
يكون ممكنا بل واجبا الى آخر الدليل في العبارة أدنى مساهلة اه (قوله والاولى أن يقال) انما كان
هذا أولى لانه أخصر حيث حذف أي التردد أعني وجوب الوجوب على تقدير كونه موجودا وأيضا
التسلسل ههنا من طرف المبدأ ولا ينافي هذا جعله علة لكونه حقا كما سبق في الحاشية الاولى وأيضا علة
يحتاج الى دفع تلك الاسئلة اه (قوله لزوم تقدم الصفة على الموصوف) أي الصفة الحقيقية وأما تقدم
الصفة الاعتبارية فلا استحتمالية به بل نقول كل صفة متقدمة على وجود الموصوف فاما اعتبارية قطعا
اه (قوله فيلزم حدوث القديم) لان تقدم صفة لازمة لتقديم يلزم من حدوثها حدوثه اه (قوله ان
انتزاع صورتين من الجزأين) حتى يدون مر دبا عقليا وقوة فيسجل تركب أي مطبقا أعني من ابدون
من أمرين متساويين أو غيرهما اه (قوله جازا نفسك الذات عن الوجوب) أي نظرا الى الذات نفسها
اه (قوله واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة) والالم يمكن الامكان علة لتعاجل اه (قوله يستلزم نبوت
الحاجة في نفسها) بناء على ان نبوت الشيء غيره فرع على نبوته في نفسه فكل ثابت لغيره ثابت في نفسه
بدون العكس لا على ان الاول مقيس والثاني مطلق كما يوهمه ظاهر عبارة الشارح اه (قوله لم يكن
الموصوف محتاجا اليه) والا لا محتاجا لصفته الى ذلك المؤثر ضرورة احتياجها الى الموصوف محتاج اليه
وفيه بحث لان عدم احتياج الصفة الى المؤثر لعدم منها لا يستلزم عدم احتياج الموصوف اذ ربما كان
وجودها محتاجا الى المؤثر ولا يلزم من ذلك احتياج الصفة اليه واما يلزم ذلك لو كانت وجودية محتاجة الى
الموصوف اه (قوله فانه لا يلزم من دون الوجود عدمها) لان لا يكون الشيء موصوفا به هذا هو الجواب

عن تقرير الشارح على تقدير أن يقرر السؤال بأن الحاجة عدمية غير ثابتة في نفسها فلا تثبت لغيرها فلا يكون الممكن محتاجا إليه فلا يكون امكانه علة لاحتياجه وأن قرر بانها لما كانت عدمية لم تكن معللة أصلا فلا يكون الامكان علة لها فالجواب أن العدمي لا يحتاج في ثبوته في نفسه الى علة اذ لا ثبوت له كذلك واذا وقع صفة لغيره احتاج اتصافه به الى علة لا يجعل الاتصاف موجودا بل يجعل ذلك الغير منصفاً بذلك الصفة العدمية كما ذكره في ايجاد الماهية اه (قوله في انه كيف يترج وجوده على عدمه) هذا كلام محقق قد ذكره في تحقق التسلسل في الامور الاعتبارية وكيفية انقطاعه كاللزام والحصول والوحدة والكثرة لكن قوله اذا نظر العقل اليهما باعتبار ذواتهما يكونان ممكنين ان أراد به الامكان العام فتصح لكنه ليس علة للحاجة وان أراد به الامكان الخاص فالظاهر ان الامور الاعتبارية التي يمنع وجودها في الخارج فلا يعرضها الامكان الخاص بحسبه واعتباره بالقياس الى الوجود الذهني خلاف المصطلح اه (قوله فانها ليست بحال الوجود) فيلزم الواسطة قطعاً اه (قوله فان قيل فعلى هذا) أي على ما ذكر من أن المؤثرات بما تؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود الخ اه (قوله أجب بان التأثير) والحاصل ان التأثير ليس بشرط الوجود ولا بشرط العدم بل هو في زمان الوجود والحال انما يلزم من الاول فقط اه (قوله لا يقال لانسلم ان الدليل الذي ذكرتم قطعي) فلا يكون بدسيا وفيه بحث لان التشكيك في البديهيات لا يخرجها عن بدهيتها فان العقل جازم بها ويعلم اجبالا ان ما ذكر في ابطالها مغالطة وان لم يعلم الغلط بخصوصه فيبيان المغالطة ليس وسيلة الى ان يجزم بها فتخرج بذلك عن كونها بدسية بل ليمعد صاحبها عن الامور المشككة ليتخلص عن شوب الكدورات ولئلا يتخذها الاوهام ذرائع الى ايقاع الشك فيها بالقياس الى العقول الناقصة اه (قوله عدم علة وجود الممكن) فانه لو لم تكن العلة معدومة لم يكن المعلول معدوماً اه (قوله والصواب أن يقال الخ) التحقيق ان قولنا عدم الاثر في نفس الامر لان عدم المؤثر فيه حكم يقبله العقل اذ حاصله لم يوجد فيه اعدم وجوده فيه والعقل جازم بحكمه كما يجزم بحكمه قولنا وجد الاثر فيه لوجود المؤثر فيه وانما الذي لا يقبله هو قولنا حصل عدمه في نفس الامر بحصول عدمه فيه على أن يكون الخارج ظرفا لحصول العدم فيه لالتفesse في الوجود الذي أضيف اليه العدم في المعنى فان قيل العدم اذا لم يكن حاصل في نفس الامر كيف يتصف بالعلية والمعلولية قلنا هما أيضا صفتان عدميتان والعدم في نفس الامر قد يتصف في نفس الامر بما هو معدوم فيه اتصافا ماصداق عليه المعدوم بمفهومه فاذا أراد العقل أن يحكم بالاتصاف احتاج الى تعمله فيظهر اتصافه هناك على انه أثر في نفسه كذلك لا على انه من مخترعات العقل اه (قوله متأخر الخ) اذ على الاول والثالث يلزم تقدم الشيء على نفسه باربعة مراتب وعلى الثاني بخمس مراتب اه (قوله لا على اعتبار وجودها وعدمها) ولهذا كان الشيء ممكنا حال عدمه ولا يمكن أن يقال الحدوث صفة له لا على هذا الوجه والا يلزم كونه حادثا حال عدمه اه (قوله من الاعتبارات العقلية فلا يكون متأخر الخ) انما الذي يجب تأخره هو تأخر الصفة الموجودة عن الوجود الموصوف اه (قوله أولى به لذاته) كما توهم بعضهم ان العدم أولى بالموجودات السببالية كالحركة والاصوات اه (قوله الحكم الثاني للامكان ان الممكن لا يمكن) فان قيل هذا البحث مستدرك لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالقياس الى ذاته فلا أولوية لاحدهما حينئذ نظرا الى الذات والا لم يكن هناك تساوقا لحاصل من التقسيم هو ان الممكن هو ما لا يقتضي لذاته وجوده ولا عدمه اقتضاء كافيا مانعاً من التقيض وأما التساوى فانه يلزم من هذا البرهان الدال على انتفاء الاولوية التي لا تمنع من طريان التقيض اه (قوله كان الطرف الاول واجبا) أي وجوب العدم أو وجوب الوجود اه (قوله والحق أن يقال في الجواب ان المؤثر حال البقاء) يمكن حل كلام المصنف على هذا الجواب الحق كما لا يخفى اه (قوله لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد) قيل

عليه كما ان القصد الى ايجاد الموجود محال كذلك ايجاد الموجود مطلقا محال سواء كان بقصد واختيار
أولا فلو صح ما ذكرتم كان القدم منافيا للتأثير من الموجب أيضا فان قيل الايجاد متقدم على الوجود
بالذات ومقارن معه بالزمان ولا استحالة في ايجاد ما هو موجود بوجه - وهو أثر لذلك الايجاد وانما الممتنع
ايجاد ما هو موجود بوجد آخر أجيب بان القصد أيضا متقدم على الايجاد والوجود بالذات ولا يلزم من
ذلك تقدمه عليهم ما زعمنا حتى يجب مقارنته للعدم فالفرق تحكم اه (قوله المختار) بمعنى ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل يطلق على الباري تعالى على المذهبين وأما بمعنى انه يصح منه الفعل والترك فعند المتكلمين
فقط اه (قوله) والمعتزلة من المتكلمين وهم منكرين قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفي القدم
عما سوى الله تعالى فان ذلك يدل على ثبوت القدم للذات والصفات عندهم وان لم تكن الدلالة قطعية
اه (قوله) ويسمى حده ونازما بالخ) وبازائه انقدم الزمانى وهو ان لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم
وبازاء الحدوث الذاتى القدم الذاتى وهو عدم الاحتياج في الوجود الى الغير بل هو عدم مسبوقية
الوجود بالاستحقاقية الوجود والحدوث الزمانى أخص من الذاتى على رأى الحكماء وكذلك القدم الذاتى
أخص من الزمانى وأما عند المتكلمين فان قيل بوجود الصفات القديمة له تعالى فكذلك والافالحدوثان
متلازمان وكذلك القدمان اه (قوله) وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذى يكون بحسب الغير
اللازم من الدليل هو ان ارتفاع حال الشئ في نفسه يستلزم ارتفاع حاله بقياسه الى الغير بدون العكس
وهذا القدر لا يكفي في تقدمه بالذات بل لا بد من أن يكون الارتفاع الاول سببا للثاني ولم يثبت بعد اه
(قوله) فيكون وجود كل ممكن موجودا بالغير مسبوقا بغيره وذلك الغير هو الاستحقاقية الوجود لا العدم
على ما قيل من ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم فان كان السبق بالزمان فحدوث زمانى وان كان السبق
بالذات فحدوث ذاتى لان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود أصلا فالصحيح أن يقال الحدوث هو مسبوقية
الوجود بالغير فان كان السبق زمانيا فحدوث زمانى وان كان ذاتيا فحدوث ذاتى اه (قوله) يلزم أن
يتحقق أحد الأمرين فيلزم القاب) وأيضاً لو كان واجبا لما كان معدوما أصلا ولو كان ممثلا لما لم يوجد
قطعا اه (قوله) وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه فلا يكون قائما بالفاعل لان الامر القاسم به
الذى يتعلق بالممكن المقدور له هو القدرة فقط وفي الحصر كلام سيأتى تقريره في الشرح اه (قوله) أمر
اضافى) يكون للشئ بالقياس الى وجوده أى الامكان اما بالقياس الى وجود الشئ في نفسه واما بالقياس
الى وجود الشئ بغيره اه (قوله) بمعنى ثبت ان لكل حادث امكانا متقدما على وجوده وان ذلك الامكان
حال في محل موجود فذلك الامكان اذا قيس الى الحادث فهو امكان وجوده واذا قيس الى ذلك المحل يسمى
قوة له بالنسبة الى وجود ذلك الحادث لا يقال هذا الكلام يدل على ان الاستدلال بالامكان الاستعدادى
فانه المسمى في المشهور بالقوة والاستعداد لا ناقول المراد بالقوة هو الامكان المقارن للعدم ولا
اختصاص لذلك بالاستعدادى اه (قوله) وهذا ان يشتر كان في معنى واحد وهو القبلية بالذات الخ
القبلية بالذات هو الترتيب العقلى الحاصل له محتاج اليه بالقياس الى المحتاج المصحح لقولنا وجود فوجد
لانفس كونه محتاجا اليه وعلى هذا القياس تأخر المحتاج عنه اه (قوله) ولا يجوز أن يكون حالا في غيره
هذه معارضة في المقدمة القائلة بأن الحادث ممكن قبل وجوده اه (قوله) يمكن أن يجاب عنه) بأنه لو كان
الفاعل محلا بالامكان يلزم امكان الفاعل واللازم باطل اه (قوله) الوحدة لا يمكن تعريفها الخ) فقد
سبق في بحث الوجود ان مثل هذا لا يدل على بدهية التصور بحسب الحقيقة اه (قوله) فيل الدليل
لا يدل الا على ان الواحد المعروض للوحدة بدهى) والمقصود بدهية العارض وهو الوحدة ومن الدليل
لا يلزم ذلك اه (قوله) فان الكثير من حيث هو كثير موجود الخ) وليس معناه على قياس قولنا الانسان
من حيث هو انسان ليس الا انسانا كما سبق في بحث الماهية بل معناه ان ذات الكثير اذا لوحظ معه

تعدد ونفصيله أى كثرته يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه انه راحد. فبطل ما توهمه بعضهم اه
(قوله لان عدم غير الكثرة يجوز أن يجتمع فيه الوحدة والكثرة) الاظهر فى العبارة أن يقال عدم غير
الكثرة يجوز أن يجتمع مع الكثرة فيلزم المحال اه (قوله فتكون عدمية الخ) أيضا يلزم أن تكون
الكثرة مركبة من علماتها اه (قوله فتكون الكثرة أيضا وجودية) لان عدمية المركب اعلماتكون
بعدمية جزء من أجزائه وليس لها جزء غير الوحدات بل كل كثرة هى عين وحداتها الوجودية لان
الوحدات بمنزلة المادة وهناك جزء آخر يجرى مجرى الصورة ومنشأ للخواص الغير المتناهية بل منشؤها
هو مجموع تلك الوحدات من حيث هى واذا اعتبر هناك هيئة وحدانية صار بذلك الاعتبار واحدا لا
ذلك العدد من حيث هو وكذلك اه (قوله لا متناع اجتماعها فى موضوع واحد من جهة واحدة الخ)
فان ذات الكثرة من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة اه (قوله
متشاركة فى الماهية فهو الواو لدة) أى الشخصية لان الكلام فى الواحد بالشخص وكذا الحال فى أمثلة
سائر الاقسام اه (قوله يمكن انفسك كل واحد منهما عن الآخر الخ) اما نفى بحسب المعنى لما
سبق أن المراد من استقلال كل منهما بالذات والحقيقة هو جواز انفكاك كل منهما عن الآخر فلا
يكون أحدهما قائما بالآخر ولا مقوم له وحينئذ يمكن أن يراد بالذات نفس الماهية من حيث هى
ويكون استقلالها اشارة الى نفي التقويم والحقيقة الماهية من حيث اهم موجودة ويكون استقلالها
اشارة الى نفي القيام واما قيد آخر فيكون القيد الاول لخراج الكل والجزء والثانى لخراج الصفة
والموصوف اه (قوله قال مشابهة الصفة مع الذات) واما احدى صفتى الذات بالقياس الى الصفة
الآخرى فهما غير ان ادليت احدهما مقومة للآخرى ولا حالة ولا قائمة بها اه (قوله ثم المختلطان
متلاقيان ان اشتركا فى موضوع الخ) الاشتراك فى الموضوع اما أن يعتبر فيه امكان الاجتماع فيه فى
زمان واحد أولا فان لم يعتبر كان البياض والسواد متشاركين فى الموضوع كالحركة والسواد قائمضادان
قد اندرجا فى المتلاقيين وقد جعلهما من أقسام المتقابلين المندرجين تحت المتباينين فلان يكون القسمة
حقيقية وان اعتبر لم يكن مثل النائم والمستيقظ من الامور المتخذة بالموضوع المتمتعة الاجتماع فيه
داخلا فى قسم التساوى لخروجه عن مقسمة فالاولى أن يجعل اعتبار النسب الاصلية قسمة برأها
واعتبار التقابل وعدمه قسمة أخرى كما هو المشهور اه (قوله كالسواد والحركة فاهما تعرضان
الخ) لاشد ان السواد والحركة من المتباينان صدقا وان تلاقيا وجودا فى موضوع واحد فلعل المراد
بهما الاسود والمتحرك فتأمل فى توجه كلامه اه (قوله ثم المتباينان متقابلان الخ) هذا اذا كان
لهما موضوع أى محل مستغن عن احوال مقوم له واما مالا موضوع له فهذا المعنى كالانسان والفرس فهما
متباينان غير متقابلين اه (قوله فى زمان واحد قيل التقييد بزمان زيادة نصريح بالمراد فان الاجتماع
فى موضوع واحد يتبادر منه اتحاد الزمان اه (قوله لندرج فيه تقابل التضاد) وانما كانت هذه
القيود موجبة للاندراج والتعميم لوقوعها فى سياق معنى النفي اه (قوله اما وجوديان) أى لا يكون
السلب جزأ لا أحدهما اه (قوله ولا فى وقت يمكن انصافه به فسلب وايجاب الخ) اعلم ان السواد
يقابل البياض تقابل التضاد باعتبار وجودهما فى الخارج مقيسا الى موضوع واحد فى زمان واحد فاذا
وجد أحدهما فيه امتنع وجود الآخر فيه مادام الاول موجودا فكل واحد من الضدين موجود فى
الخارج ركذا المتقابلات بالتضاد كالابوة والبنوة بتقابلان باعتبار وجودهما فى الخارج مقيسا الى
موضوع واحد من جهة واحدة على قول من قال بوجود الاضافات فى الجملة واما من قال بعدمها مطلقا
فالتقابل باعتبار انصاف الموضوع بهما فى الخارج والبصر أيضا موجود فى الخارج وتقابله مع العمى
باعتبار ذلك الوجود فاذا المتقابلين موجود فى الخارج وأما الايجاب والسلب فهما أمران عقليان

واردان على النسبة كما حققه فلا وجود للمتماثلين بهما في الخارج بل في العقل والقول فان ثبوت النسبة وانتفاؤها بالسام من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فان قلت قولا هذا أسود وهذا أبيض متقابلان اذ لا يمكن اجتماعهما في الصدق فن أي الاقسام قلنا المتقابل بين القضيتين المصدقين متفرع على تقابل مبداهما فهو راجع اليه في الحقيقة وأما الموجبة والسالبة الكليتان فتقابلتان تقابل الساب والايجاب لانه أعم من التناقض وامتناع الارتفاع انما هو بين المتناقضين فقط وانما معيتمتا بالتضادين لشبههما اليهما في امتناع الاجتماع فقط قال الشيخ في الفصل السابع من المقالة الاولى في الفن الثالث من منطق الشفاء ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب بمجموله مقابلة أخرى فسمى هذه المقابلة تضادا اذ المتقابلان هما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالضاد في أعيان الامور اه (قوله فان مثل تقابل السواد والصفرة يقع خارجا عنه مع صدق التعريف عليه) جعل بعضهم ذلك قسما خامسا ومعهما بالتعاقد اه (قوله يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر) تعاقب بينهما غاية الخلاف الاضداد منها ما يصح عليه التعاقب كالسواد والبياض ومنهما ما لا يصح فيه ذلك كالحرارة من الوسط واليبس فانه لا بد أن يتوسطها سكون في المشهور اه (قوله السواد من حيث هو ضد للبياض مضاف الخ) كل متقابلين من حيث هما متقابلان بذلك التقابل من درجتان تحت المضاف حتى المضاي فان كالأبوة والبنوة فانهما مع اندراجهما بذاتهما تحت المضاف بندرجان أيضا تحتته بذلك الاعتبار اه (قوله قلنا المضاف تحت ماصدق عليه المقابل) فان قيل اذا كان المضاف تحت الذات التي صدق عليها مفهوم المقابل كان تحت مفهومه أيضا فيكون صادقا عليه وعلى غيره ولا شأن بهذا المفهوم فرد من افراد المضاف ويلزم المحذور قلنا مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده أعم من المضاف وهو من حيث هو ومندرج تحت المضاف ولا يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراد اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر فان الحيوان مندرج تحت الجنس ولا يندرج افرادة تحته اه (قوله أي تحت الذي صدق عليها المقابل) ايس هناك الام مفهوم المقابل وما صدق عليه من الامور الاربعة المخصوصة فان أريد بمصدق عليه واحد معين منهم لم يصح القسمة اليها وان أريد مفهوم ماصدق عليه المقابل فهو في حكم مفهومه فالجواب الحقيقي ما أوضحناه في الحاشية الاولى ولعل مرادهم بما ذكروه هو ذلك الا ان العبارة قاصرة عنه اه (قوله فيكون المثلان هو هو لا مثليين) لا يلزم ان كل ما عرض لاحدهما من جهة المحل كان عارضا للآخر أيضا ومن الجائز أن يعرضه عارض لامن جهته فلا يلزم عروضه للآخر اه (قوله لا يصدقان ولا يكذبان معا) وذلك اذا اجتمع فيهما شرائط التناقض اه (قوله وأما المضانان فيمكن دباي الخلو المحل عنهما) وعدم المحل أيضا ويمكن ادراجه في خلو المحل اه (قوله فان بدن الحى يستلزم الخ) عند من لم يقل بأحالة الناقصة اه (قوله دل على ان التضاد الحقيقي لا يكون الخ) زعم بعضهم وقوع التضاد في الاجناس فان الخير والشر جنسان لانواع كثيرة وهما متضادان وأجيب بان الخير هو حصول كمال للشيء والشر عبارة عن عدمه له فبينهما تماثل العدم والملكية وأيضا اذا تبين لما تحتها فلا يكونان جنسين بل هما طرضان لماصدق عليه وزعم بعضهم أيضا ان الاندراج تحت جنس واحد ليس بشرط فان الشجاعة تضاد للثور مع اندراجهما تحت جنس الفصيلية ولزيلة وأجيب بان القضية طارئة لما هيبة الشجاعة ولزيلة له هيبة الثور ولو سلم انهما نوعان لهما فلا تسلم انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي والشجاعة واسطة بين الثور والبلبل لا يكون ضد الشيء منهما كذا في شرح الماخص اه (قوله فلا يمتنع الى ما يقال) انه مفقود من هذا القول اما بيان حال العلة لتامة الوجود الخارجي واما ابرادشبهه على من جعل زوال المساعدا خلا في العلة انما هو والحق ان الموجودات الخارجية

لها عمل تامه لا يجب أن تكون موجودة بل الواجب هو وجود الفاعل الذي هو المؤثر إذ لا يتصور تأثير
الامن موجودا أما الامور العدمية فلا يقتضى العقل تأثيرها بل لابد من أن يكون لها مدخل في تأثير
المؤثر فإذا وجد المعلول في الخارج فكل ما يتوقف وجوده على وجوده كان موجودا فيه وكل ما يتوقف
وجوده على عدمه فيه كان معدوما فيه فإن أراد بوجود العلة التامة هذا المعنى فهو حق لا نزاع
فيه وإن أراد كذلك ونها مو جودة واحدة حقيقية فلا يجب صدق ذلك كليا اه (قوله ثم العلة
الناقصة أربع صورية ومادية وفاعلية وغائية وذلك لان العلة الخ) المركب الحقيقى الصادر عن الفاعل
المختار لا بد له من هذه الاربع وإذا صدر عن الموجب يحتاج الى ثلاثة منها السقوط العلة الغائية والبسيط
الصادر من المختار يحتاج الى الفاعلية والغائية فقط والصادر عن الموجب يحتاج الى الفاعلية فقط
اه (قوله وارتفاع الموانع فراجعة الى تقيم العلة) قال في شرح المنص ان الشروط وعدم الموانع داخله في
العلة المادية لا امتناع قبول الشئ صورة تسمى آخر بدون حصول شرائطه وارتفاع موانعه وأما الالات
والادوات فداخله في العلة الفاعلية لا امتناع تأثير الشئ في وجود غيره بدون ما يحتاج اليه من الالات
والادوات اه (قوله فيكون مستغنيا عن كل واحدة الخ) قيل لا استحالة في ذلك فان الاحتياج الى
احداهما من حيث انه علة موجبة له والاستغناء عنهما من حيث ان الاخرى علة موجبة له والمستحيل
هو الاستغناء والاحتياج من جهة واحدة بل الصواب أن يقال يلزم استغناؤه عنهما معا فيلزم استغناء
المعلول عن العلة اه (قوله على معنى ان السواد محل لنضاده الخ) الحاصل ان تضاد السواد له علة تامة
يعتبر فيها السواد على انه محل له دون البياض اذ لا يعتبر هو فيه اذ لا يكون محلا له وبالعكس من ذلك حال علة
تضاد البياض فيكون العلمتان متغايرتين قطعا وفي كون التضاد من الموجودات العينية نظر اه (قوله فلا
يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها) لانها اذا كانت من حيث هي محتاجة الى تلك العلة المعنية فلا
يفتق عنها الاحتياج اليها فلا يقع بدونها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها اه (قوله فلا تعدد
آثاره) أى يجوز أن يكون المركب علة مستقلة لا آثار مختلفة كالآثار الصادرة عن كل من العناصر
الاربعة كالبرودة والرطوبة الصادرين عن الماء الذى هو مركب من الهوى والصورة الجسمية والصورة
النوعية اه (قوله هو مبدأ العقل الخ) بسبب الاعتبار والجهات التى فيه (قوله فهذان المفهومان ان
دخلا) لا يجوز أن يكون كل واحد منهما انفساله والاسكان له ذاتان مختلفتان فان كان أحدهما انفسه
والآخر جزؤه يلزم التركيب وحده وان كان أحدهما جزأ والآخر خارجا عنه يلزم التركيب والتسلسل
معا وان كانا معا جزأين يلزم التركيب فقط وان كانا معا عارضين يلزم التسلسل فقط هذه هي الاقسام
العقلية اه (قوله ان تعددت الالات والقوابل) مثال تعدد الالات النفس اناطة التى تصدر عنها
آثارها بتوسط آلامها ومثال تعدد القوابل العقل الفعال الذى يفيض الصور والاعراض على المواد
العنصرية اه (قوله أحدهما أمر اضافى يعرض لذات العلة) فان العقل اذا لاحظ الشئ مقيسا الى معلوله
أدرك لهما اضافتين أعنى المصدرية والصادرية فهما أمران اضافيان يعرضان لهما فى العقل متآخران
عنهما هناك ولا وجود لهما فى الخارج أصلا الا ذات المصدر أعنى العلة وذات القادر أعنى المعلول وليس
كون الاول مصدرا والثانى صادرا من الامور المتحققة فى الاعيان اذ ليس فى الخارج اه (قوله والثانى
كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو متقدم بالذات) فان قيل كون العلة بحيث يجب عنها المعلول أيضا
مفهوم اضافى متآخر عن ذاتى العلة والمعلول فكيف يكون أمرا حقيقيا متقدما على المعلول قلنا لا شأن
ان للعلة خصوصية باعتبارها مصدر عنها معلولها المعينة ولا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره مثلا اذا
فرضنا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد وان يكون له خصوصية معها لا تكون تلك الخصوصية هي
المصدر فتكون موجودة قطعا واذا عرفت هذا فنقول انهم أرادوا بالمصدرية وبكون العلة بحيث يجب

عنهم المعلوم تلك الخصوصية ولا نغني بالخصوصية أمرا إضافيا له تلك الخصوصية مع غيرها وبسبب ذلك
يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها في حقيقة تعرض لمفهومها التعود المناقشة فيها بل أمرا
مخصوصا له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلوم المخصوص فلا يكون له ذلك مع غيره والسبب في هذا
الاشكال هو ضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام فإذا عبر عنه بعبارة مختلفة فربما انضح المرام
واندفع الاشياء اللفظي الذي يتبادر اليه الاوهام اه (قوله) وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني) فان
قلت الشارح قد أجاب عن المناقضة والمعارضة جميعا واحتج في تصحيح قاعدة الحكماء بما لا مزيد عليه
وقد ساعده بتوضيح ما ذكره بعض الافاضل في تحقيقه فيما الخالص عن هذا المضيق قلت ربما يمنع ما ذكر
من حديث الخصوصية وان احجوا فيه الى دعوى الضرورة والصواب ان تلك القاعدة انما تقعهم ان
لو كان المبدأ تعالى موجبا أو ما اذا كان مختارا كما هو الحق فيصدر عنه بسبب تعلقات ارادته ما شاء ولا
يلزم محذور أصلا اه (قوله) فان القابل من حيث هو قابل الخ) فان القابل وحده لا يكون علة تامة
اذ لا بد من فاعل بخلاف الفاعل اذ ربما يكون علة تامة ولا يحتاج المعلوم الى قابل اقيامه بذاته فنسبة
الفاعل الى المفعول جازان يكون بالوجوب ويستحيل ذلك في نسبة القابل الى المقبول وأما ان تلك النسبة
لا يلزم أن يكون بالوجوب فلا يضر بالمقصود وهكذا حقيقة بعض العلماء المتأخرين ولا يظن ان المراد ان
الفاعل مع صفة انفعالية يستلزم المفعول فان القابل أيضا كذلك اه (قوله) قبل نسبة القابل الى
المقبول بالامكان العام نقر به على ما علم به غير واضح فان الاستلزام من جهة اذا لم يناف عدمه من جهة
أخرى جازان تكون نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ولا
منافاة والظاهر انه منع للمقدمة القائلة بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص أي لان لم ذلك
بل بالامكان العام ولا ينافي الوجوب وترتيب البحث بقضى تقديمه وانما أخرلانه جعل تبع لما هو
العمدة في الجواب فيكاه قيل ولدفع المناقضة وتقويته قيل نسبة القابل الخ اه (قوله) يدل بالاشتراك
والتشابه المراد من الاشتراك ما يتناول الحقيقة والمجاز أيضا وبالاشبه ما يتناول التواطؤ والاشكاف
اه (قوله) بعضها بالاشتراك الخ) اما الظرفية في الزمن والمكان وأما الاشتغال فظاهر في كون
الخاص في العام وكون الكل في الجزء ككون الدرر في القطع الخشبية من الاضافة اذ بينهما نسبة واصله
محضة باعتبار وجوده فيها بالقوة وأما الكون في الخصب والراحة فن الاشتغال والكون في الحركة من
الاضافة ولك أن تتكافى خلاف ذلك اه (قوله) ولا كجزء منه) يجوز بذلك عن مثل كون اللونية وأما
الجزء الحقيقي فقد خرج بعدم جواز الانتقال فانه يجوز انتقاله بخلاف ما يشبهه الجزء فان السوادية
واللونية متحدتان وجودا فلا يتصور المفارقة بينهما فان قلت مفارقة الكل عن الجزء والخاص عن العام
مب لا يجوز فلا يجوز كوناهما عن تعريف الكون في الموضوع أوجب بانهما لا يندرجان تحت دونه الكون
في شئ اذ لا يفهم ان منه الابقرية فلا حاجة الى اخراجهما بهما ونقصه ان الكون في شئ يطلق
اطلاقا ظاهر اشاعته على كون الشئ في زمانه أو مكانه وكون الجزء أو ما يشبهه في كاه فيجب الاحتراز عنهما
واذا تأملت تحقق عندك ان ما ذكره تعريف الكون في المحل فيتناول كون الصورة في الهوى أيضا
وينقسم اليها باعتبار استغناء المحل عن الحال وعدم استغنائها عنه اه (قوله) وتحقيقها ان الاضافة
هيئة) هذا التحقيق لا رسم المذكور ونقصه بل مفهومه لانه لا يضافه اذ لا حد للجناس العامة ولا
رسم لها تاما على ما هو المشهور اه (قوله) كاتعمموا وتفهموا) لا يراد بهما المعنى المصدرى بل الهيئة
التابعة له اه (قوله) لا يحدون ماهيها ولا لوارها) هذا المعنى في الاعراض المتعددة الاشخاص
وأما في العرض المنحصر فوضعه في شخصه فلا امر (قوله) لان الموضوع وانهم لا يكون من حيث هو مفهوم
الخ) لا يلزم من عدم اوده الموضوع بهم من حيث هو مفهوم من شخصه هو محل فيه بناء على انهما

وجوده في الخارج وعدم اؤدة الموضوع. وجع المطابق تشخيص ماهو حال فيه فان المطلق موجود في ضمن
المشخصات فلا يلزم الاحتياج الى موضوع شخص والحاصل ان الاقسام فيه ثلاثة الموضوع المعين
الذي اعتبر فيه التعيين والموضوع المبهم الذي اعتبر فيه عدم التعيين والموضوع المطلق الذي لا يعتبر
فيه التعيين ولا عدمه فلا بد من ابطال الاحتياج الى القسمين الآخرين ليثبت الاحتياج الى القسم
الاول وما ذكره لا يفي بذلك والارلى أن يقال ان المحل اذا لم يشخص بنفسه لم يفد تشخيص ماهو حال
فيه اه (قوله وهذا بخلاف الجسم) هذا الكلام دفع لما يتوهم من ان نسبة الاعراض الى المحال
كنسبة الاجسام الى الاحياز فلما جاز للاجسام الانتقال في الاحياز فلم يجز للاعراض من الانتقال في
المحال ولما لم يجز ذلك في الاعراض فلم يكن المحال كذلك في الاجسام فاجاب بالفرق فان العرض لما
احتاج في تشخيصه الى محله المعين فلو فارقه انعدم تشخيصه فيعدم هو في نفسه وأما الجسم فيحتاج
في تحيزه المخصوص الى جزء معين فاذا فارقته لم يبق ذلك التحيز وجودا ولا يستلزم ذلك انتفاء الجسم
في نفسه فانه ليس بجزء منه ولا لازماله نعم يلزمه مطلق التحيز المحتاج الى حيز مالا الى حيز معين اه (قوله
اذ ليس جعل احدهما قائما بالآخر اولى من العكس) اذ كل منهما تابع لذلك الغير الذي هو الجوهر في
التحيز اه (قوله فيكون جعله قائما بالآخر اولى من العكس) الحاصل انه يجوز ان يكون احدا العرضين
تابع للجوهر في التحيز والآخر تابعا للاول في ذلك فيكون هذا الثاني بحيث لا يمكن تبعيته للجوهر في
التحيز بدون توسط الاول وتبعيته له في ذلك اه (قوله أي موجب بالذات) وجه التردد في هذه الاقسام
ان العلة اما ذات العرض أو غيره فذلك الغير اما مختار واما موجب والموجب اما وجودي أو عدي
ولا يتصور هذا التقسيم في المختار كما لا يخفى فانحصرت في الاربعة اه (قوله ولا يزول العرض
عن المحل لمؤثر موجب عدي الخ) انما جاز ان يكون المؤثر عدي مبالا ان الكلام في المعلوم العدي
اه (قوله فيكون اما مؤثر وجودي) هذا مشكل فان هذا التقدير يشعر بان الجوهر له ضد وانما يتأتى
ذلك اذا اتفقت في تحقق التضاد بالمحل كما ذهب اليه طائفة ولا يشترط فيه الموضوع كما هو المشهور اه
(قوله وغير قار الذات كالحركة والصوت) فان لعرض الغير لقار الذات هو في نفسه متجدد ومنه صرم
فربما كل بقاء العرض القار مشروطا بتجدد شئ منه كدورة من الحركة مثلا فاذا خرج الى
الوجود وانصرم انتفى شرط بقاءه فيزول بزوال شرطه اه (قوله فانه يجز أن يكون العدم المتجدد
أثر الخ) وأما العدم المستمر الا زلي فلا يستند الى الفاعل المختار لما رقت من ان أثر الفاعل المختار
لا يكون الاحادنا اه (قوله وقد تمكّن النظام) لا يبعد أن يقال هذا اشارة الى بعض دليل الاشعري
اجبا لا بعد تفصيل المناقضات اه (قوله وفيه نظر) اي قوله ولو صح ذلك اقبل بمنع اجتماع العرضين
في محل واحد يمكن أن يقال ليس مقصوده اثبات المطلوب بالقياس الفقهي لمتوجه عليه ما ذكرتم بل
التشبيه على ان استحالة حلول العرض الواحد في محالين عند العقل كاستحالة حلول الجسم الواحد في مكانين
فان العقل كما يحكم بان الحاصل في هذا المكان في هذا الاثن غير الحاصل فيه في مكان آخر وانه
لا يمكن أن يكون اياه كذلك يحكم بان المحال في هذا الاثن في هذا المحل غير المحال فيه في محل آخر وانه
لا يمكن أن يكون اياه فيتنضح بهذا التشبيه الاستحالة المطلوبة ولا يجزى هذا التشبيه في الاجتماع
في الاعراض فان العقل لا يحكم باستحالة الاجتماع في الاعراض والسري في ذلك ان تشخيص الجسم وتعيينه
بما هو من امكان شغله في مكانين اذ لو جاز في نفس الامر حصولة في آن واحد في مكانين لجاز للعقل أن
يلاحظه كذلك فيمكنه فرض تعدده قطعا فلا يكون شخصا وكذا الحال في العرض الشخصي بالقياس
الى محالين فاشتركا في الحكم المتفرع عليه ولما كان الجسم ذا حجم متمدد في الجهات مالى للمكان فلو اجتمع معه
فيه غيره لزم تداخل الاجسام فذلك مستحيل فلا يتعدى الحكم الى الاعراض التي لا حجم لها وأما الكميات

المتصلة من حيث انها مقادير وأحجام فيستحيل تداخلها أيضا فيمتنع اجتماعها بعضها مع بعض كالاجسام واذا تحققت ما أروضناه فلان تجعل كلام المصنف استدلالا غنيليا قطعيا ولا يتوجه عليه النظر المذكور اه (قوله هو السواد المحسوس في ذلك المحل) فلا يجزم بالتغاير بين الشئيين من الالوان المتشابهة الحالة في المحال المتباينة وانترام ذلك سقطة اه (قوله ان الاضافات كالحوار والقرب) فالجواب ان القرب القائم باحدهما مغاير بالثاني لما قام بالاخر وان اتحدانوما اه (قوله وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد جعل منقسم) هذا مما لا نزاع فيه اذا كان ذلك العرض قابلا للانقسام على حسب انقسام المحل فيكون المجموع خاليا في المجموع ولا يلزم أن يكون أجزاء العرض أيضا بالفعل يخرج عن المجت كمالا يلزم من انفصال المسافة الى أجزاء بالفعل كون الحركة أيضا كذلك نعم حلول العرض الذي لا يقبل الانقسام في محمل منقسم مختلف فيه فقد جوز بعض الحكماء كمالا بمثلة المذكورة وغيرها كالأطراف على تفصيل فيها والظاهر ان تجويز قيام العرض الواحد بمحلين لم يرد به جواز قيام العرض الغير المنقسم بالمحل المنقسم بل كل منهما مسئلة تراها وبهذا استدلال قدماء الحكماء بالاضافات المتفقة بالحقيقة والتخصيص بالقدماء منهم يؤيد ذلك أيضا اه (قوله وجب انعدام التأليف) لم لا يجوز أن يقوم تأليف واحد بمجموع الثلاثة والاخر بالاثنتين وبإزالة الثالث عنهما انعدم التأليف الاول دون الثاني ولا يلزم محذور اه (قوله فيبدأ بالكمية لانها أعم وجودا من الكيفية) فان العدد من أنواع الكمية فيعلم الماديات والمجردات والجواهر والاعراض والمجموع المركب من الواجب والممكن بل أي موجود فرض اذا ضم الى غيره فانه يعرض لهما العدد وليس للكيفية عموم بهذه المثابة اه (قوله وهو المنفصل ويسمى العدد) وقال في شرح المخلص والدليل على انحصار الحكم المنفصل في العددين المنفصل مركب من المتفرقات والمتفرقات من المفردات والمفردات آحاد والواحد اما أن يؤخذ من حيث انه واحد فقط أو يؤخذ من حيث انه انسان أو حجر مثلا فان أخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع أمثاله الا العدد وان أخذ من حيث انه انسان أو حجر فانه لا يمكن اعتبار كون الناس الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار كون الاجزاء الحاصلة من اجتماع الحجر الواحد كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة بالاحاد التي فيها فهي اغما تكون كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالاحاد التي فيها فاذا التكم المنفصل بالذات ليس الا العدد وماعداه اغما يعد كما منفصلا بواسطة عروض العدد اه (قوله أو الى أجزاء تشترك في حد واحد الخ) ومعنى الاشتراك في الحد الواحد أن يكون ذلك الحد مبدءا لاحدهما ومنتهى للآخر اه (قوله فهو الجسم التعليمي والشخص) قال في شرح المخلص اعلم ان الجسم التعليمي أتم المقادير ويسمى نخينا لانه حشوما بين السطوح وعمقا اذا اعتبر النزول لانه نخن نازل من فوق وسمكا اذا اعتبر الصعود فانه نخن صاعد من أسفل ومن هذا يعلم انه لا يسمى بالنخين اذ معناه ذو النخين وقد عرفت به حشوما بين السطوح وهو نفس الجسم التعليمي فلو أطلق عليه النخين لكان الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي وتوحيده ما في الكتاب أن يحمل الحشوة على المعنى المصدري أعنى التوسط فيكون الجسم التعليمي ذا توسط بين السطوح اه (قوله والبعد الاخذ من ظهر وذوات الاربع الى أسفله) والصواب ان طول ذوات الاربع هو الامتداد لاخذ من رأسها الى ذنبها كما صرح به في كتب القوم وهو المستعمل في العرف العام اه (قوله والعرض والبعد الخ) والعرض مجرور معطوف على الطول لان العمق هو البعد المقاطع للطول والعرض معا وقد وقع تعامسا بين الطول فاصلة بين المعطوف والمعطوف عليه ولو أجرى على ظاهره لانتقض تعريف العمق بالعرض كما لا يخفى لان العرض يكون أيضا عمقا لكونه بعدا مقاطعا للطول اه (قوله فاذا فرض ابتداء أو انه أطول الخ) أو انه أخذ من رأس الانسان الى قدميه اه (قوله فانه كم متصل بالعرض) لقيامه بالحركة المنطقية على المسافة جعل

انطباق الحركة على المسافة بحيث اذا فرض في احد اقسامه اجزاء بفرض بازائه في الاخرى جزء بمنزلة حلولها
 فيه فيكون الزمان الحال في الحركة حالا ايضا في المسافة فيكون كما متصلا بالعرض لحلوله في المسافة التي
 هي كم متصل بالذات واجبا (قوله والزمان كم منفصل بالعرض) فليس مثلا لما هو كم منفصل بالعرض
 لحلوله في الكم بالذات بل لما هو كم بالعرض لكونه محلا للكم بالذات كما ذكره ههنا على سبيل التنظير
 والتشبيه ازالة لا تتبع اعداد كون الكم بالذات كما بالعرض أو لا يستغناء أحوال الزمان في الكمية بالعرض
 اه (قوله فانه حينئذ تكون الاجزاء المنقسمة الخ) اذ ليس فيه على هذا التقدير سوى الاجزاء التي هي
 الجواهر الفردة المنقسمة بعضها الى بعض اه (قوله هو السطح وهو جزء من المنقسم بعضها الى بعض
 في الجهات الثلاث) فالسطح والخط جوهران مركبان من الجواهر الفردة وكذلك النقطة عبارة عن
 الفردة فيكون الخط مركبا من النقاط والسطح من الخطوط والحد من السطوح فليس هناك الا الجسم
 و اجزؤه فثبت انه لا مقدار هو كم متصل في ذاته وعرض حال في الجسم ولما كان هذا مبني على تركيب
 الجسم من الاجزاء التي لا تجزأ ثم سلك في نفي السطوح والخطوط بما لا يتوقف على ذلك اه (قوله فلا
 يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح) لتحقيقه ان الحال في المنقسم من حيث ذاته وطبيعته
 القابلة للانقسام يكون منقسما بانقسامه وأما الحال في المنقسم لامن حيث هو منقسم بل من حيثية
 أخرى هو باعتبار ما غير منقسم فلا يكون منقسما مثلا الخط منقسم في الطول والاحتواء العارض له من
 حيث ذاته أيضا منقسم وأما النقطة فلا يعرض الخط من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث الانتهاء
 والانقطاع وهو بهذا الاعتبار غير منقسم فلا يلزم انقسامها وكذا الحال في السطح فان اللون العارض
 له في ذاته ينقسم بانقسامه وأما الخط فلا يعرضه بالذات الا من حيث انتهاءه وانقطاعه في أحد امتداديه
 وهو بهذا الاعتبار لا ينقسم في ذلك الامتداد فلا يلزم انقسام الخط الا في الامتداد الثاني وقس على ذلك
 حال السطح مع الجسم اه (قوله وان كان السطح حالا في شيء من الاجزاء وان وجد السطح بتمامه في
 بعض الاجزاء فقط كان عرضيا في الحقيقة لذلك البعض لا للجسم وقد فرضناه عارضا اه (قوله واعلم
 ان هذا جواب مبني على ان الجسم مركب من اجزاء لا تجزأ) تقييما له الاجزاء بالمفروضة يدفع هذا لانتفاء
 ويقضي جريان الجواب على المذهبين اه (قوله ومع هذا القائل أن يقول) الجواب عن ذلك ما ذكرناه
 من انه لا يلزم أن لا يكون السطح عارضا للجسم في الحقيقة بل لبعض اجزائه وهو خلاف المفروض
 والصواب في رد ذلك الجواب أن يقال لا نسلم ان السطح اذا لم يكن حالا فيه فان المجموع من حيث هو هو
 قد يكون محلا له ولا يلزم من ذلك حلوله في شيء من اجزائه أو لا يرى ان الوحدة قد تقوم بالامر المنقسم مع
 امتناع انقسامها ولا يتصور ذلك الا بحلولها في المجموع من حيث هو مجموع فكما جاز أن يعرض في العقل
 الوحدة الممتنعة عن الانقسام عنده محلا منقسما فيه وأن يعتبر العقل عروضها بمجموع ذلك المنقسم
 من حيث هو ولا يعتبر عروضها الشيء من اجزائه بل لا يكون عارضا له أصلا جاز ذلك أيضا في عروض
 الاعيان بعضها البعض فان نسبة المعارض في العقل الى اجزاء المعارض فيه كنسبة المعارض في الخارج الى
 اجزاء المعارض فيه فلا تنفع المناقشة في هذا التشبيه لانه سند للمنع لافي شيء من الاجزاء المفروضة
 للجسم لم يكن حالا اه (قوله أعني الجسم التعليمي دال على ان الجسم التعليمي عرض قائم) ظاهر هذا
 الكلام يدل على ان هذه الامور اعراض لا جواهر لا على انها أمور وجودية يناسب ذلك ما وجد في بعض
 النسخ من قوله الثالث في عرضية هذه الكميات ولك أن تقر الدلائل الأولى على وجه يدل على وجود الجسم
 التعليمي كما هو المشهور اه (قوله فلا يكون الجسم التعليمي جوهر ابل عرضا قائما بالجسم الطبيعي)
 اذ لو كان جوهر السكان نفس الجسم أو جزءا فكان يلزم أن لا يبقى على حقيقته المعينة وان أردت أن
 تجعله دليلا على كونه موجودا قلت هذا المتغير المتبدل ليس أمرا معدوما لا يتصور ذلك فيه فتعين

أن يكون موجودا فقد ذكر في الكتاب دليلا يدل على وجود الجسم التعليمي وعلى كونه عرضيا وما
لهما قوارير المقادير المختلفة على الجسمية المشخصة مع بقائها على حالها وذلك النواردا ما على سبيل
التخايل والتكاثف أولا على سبيلهما وأما الخط والسطح فلم يذكر فيهما إلا ما يدل على كونهما غير
مفهومين للجسم فلا يكونان جوهرين اه (قوله ثم قال المصنف وأجيب عن الاول) أراد بالاول
ما ذكره في اثبات وجود الجسم التعليمي أو عرضيته أولا اه (قوله لان الشكل هيئة ما أحاط به حد
واحد أو حدود) ان أراد ان الشكل هيئة تعرض للجسم بسبب احاطة حدود عرضيته له وان تلك الحدود
عارضه لمقداره وعرض موجود في الجسم فتلك الهيئة لا تتغير الا بتغير الحدود التي لا تتغير الا بتغير
المقدار فلا نسلم ان الجسم له شكل بهذا المعنى فكيف لا وثبوت الشكل بهذا المعنى يتوقف على ثبوت
المقادير العرضية والكلام الآن في اثباتها وان أراد بالشكل ما يعقل عروضة للجسم تبعا لوضاع
أجزائه بحسب انضمامها في الجهات فيمكن في تغييره تغير تلك الاوضاع ولا حاجة الى حدود مقادير عرضية
فيكون الجواب مستقيما وحيث كان المصنف في مقام المنع ببقية احتمال التركيب من الاجزاء ولا
يبطل كلامه الا باثبات كون الجسم الذي يتوارد المقادير والاشكال المختلفة عليه متصلا في حد ذاته ليس
له مفاصل وأجزاء بالفعل وذلك يتوقف على شيئين أحدهما اني الجزء الذي لا يتجزأ أثبتت ان في الاجسام
جسم متصلا في حد ذاته وهو الجسم المقرر وثانيهما ان الجسم الذي ورد عليه المقادير من الاجسام
المفردة والقوم وان أمكنهم اثبات الاول فلا سبيل لهم الى الثاني لاحتمال ما ذهب اليه ذو مقراطيس في
الاجسام البسيطة الطباع فما ذكره الشارح في هذا الموضوع من نفي الاجزاء في المثال الذي لا يعلم حاله
بعيد عن الصواب اه (قوله وأجيب عن الثاني بمنع المقدمات) أراد بالثاني ما ذكره ثانيا بما يدل على
أحوال المقادير الثلاثة اه (قوله وللجسم الطبيعي بالعرض الخ) لا نزاع في ان الجسم الطبيعي متناه واما ان
له جسما تعليميا وان هنالك سطحاً عارضاً بواسطة التناهي فمنوع اه (قوله فلا يلزم أن يكون للزمان
زمان آخر) توضحه ان القلبية والبعدية اللتين لا يجتمعان في جوامع البعد تعرضان لأجزاء الزمان
أولا بالذات ولما عداها بتوسطها يشهد بذلك انه اذا حكم بتقدم واقعة على أخرى يتوجه عند العقل
أن يقال لم كانت متقدمة عليها فلو أجيب بانها كانت مع خلافة فلان والاخرى مع خلافة زيد وخلافة
فلان متقدمة على خلافة زيد توجه أيضا السؤال فاذا قيل لان خلافة فلان كانت أمس وخلافة زيد
اليوم انقطع السؤال المذكور اه (قوله امكان قطع مسافة معينة) أي هنالك أمر ممتد يتسع لقطع تلك
المسافة المعينة بتلك السرعة المعينة لمخصوصة كما قاله منطبق هو عليه فلو زادت السرعة قطعت
مسافة أكثر ولو نقصت قطعت أقل واذا كانت السرعة على ذلك الحد المفروض من أي متحرك كان كان
المقطوع بها في ذلك الامر الممتد هو مقدار تلك المسافة أولا يرى ان الحركة الثانية لما فرضت موافقة
للاولى في السرعة المعينة والابتداء والانهاء قطعت مقدار تلك المسافة وإيمان ذلك فرضت الحركة
الثانية على هذه الحالة والمذكور في شرح المتخص ان ذلك لييمان قبول المساواة فان الحركتين لما اتاونا
في السرعة والابتداء والانهاء كان بين أخذ كل واحدة منهما وتر كهما امكان يتسع لقطع تلك المسافة
المعينة على ذلك المقدار من السرعة مساو لا مكان الا آخر والظاهر ان الامكان ههنا واحد فلا يوصف
بالمساواة الا مقياسا الى الحركتين اه (قوله وبين أخذ الحركة السريعة الثانية الخ) التي فرضت
موافقة للاولى في السرعة والوقوف مع تأخرها عن في الابتداء وانما كان امكانها أقل اذ لو ساوى امكان
الاولى أو زاد عليه اسوات المسافة المسافة أو زادت ما على ان كونه أقل ظاهرا والمقصود زيادة الايضاح
وكذا الحال لو فرضت مخالفة للاولى في الوقوف فقط فان امكانها يكون أقل من امكان الاولى أيضا وجزأ
منه اه (قوله فيكون هذا الامكان أمرا وجوديا مقداريا) لا تطابقه على المسافة المتصلة اه (قوله

فإن الحركة الباطنية الموافقة للحركة الأولى) وغير السريعة أيضا فإن الحركة الثانية المتأخرة في
الابتداء تشارك الأولى في السرعة وتخالفها في ذلك الامكان وغير الحركة بهذا الوجه أيضا اه (قوله
وأجيب عن الاول بان هذه الامكانات الخ) تحريره انكم ان أردتم ان تلك الامكانات قابلة للمساواة
والتفاوت في الخارج فمنوعون أردتم قبولها اياها ماذ هنا وفي الجملة فسلم ولا يجدي بطائل اه (قوله
وأجيب عن الثاني) بان القبلية أيضا من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج كالتأخرية ولا
استعمالها في ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي اه (قوله ثبت ان كل حادث مسبوق) سواء فرض
هناك تلك الحركة أولا فان فرضها وسيلة الى العلم بحال ذلك الموجود ولا مدخل له في وجوده قطعا اه (قوله
فوجود القبلية هذه زيادة توضح متعلق بالاستدلال اه (قوله فان الزمان هو الذي يلحقه الخ) ههنا
صرح بان زمان معروض القبليات والبعديات المذكورتين وان أشعر كلامه السابق بانه نفس القبليات
والبعديات المتحددة اه (قوله والقبلية والبعدية الخ) هذا الكلام لا مدخل له في الاستدلال بل هو
بعينه ماذ كره حقيقته من السؤال والجواب الا انه استدلل ههنا على انه - معا عقليتان لا توجدان في
الاعيان ولم يتعرض الى ان ذلك لا يقتضي وجود معروضهما في الخارج وتعرض له هناك وترك الاستدلال
اعتمادا على ما سبق اه (قوله لكن ثبوتهما في العقل اشئ دال) وان أراد ان ثبوتهما في العقل لشي
يدل على وجود معروضهما معه عقلا فلم ولم يجدي نفعها وان أراد انه يدل على وجوده معه في الخارج
فمنوع وهذا هو الذي أشار اليه بقوله ولقائل أن يقول اه (قوله قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية)
الظاهر ان هذا السؤال وما قبله منعان على مقدمات الدليل فالأولى تقديمه عليه بان يقال لا نسلم ان عدم
الحادث متصف بالقبلية وسنده امتناع اتصاف الاعدام بالصفات الثبوتية أي التي ليس السلب جزأ
من مفهومها ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان اتصافه بما يقتضي وجود معروضها بالذات معه في الخارج
اه (قوله قيل ان أجزاء الزمان بعضها قبل بعض) هذا السؤال نقض اجبالي ويمكن توجيهه بتخلف
الحكم عن الدليل في صورة النقص وبان صحة الدليل يجتمع مقدماته يستلزم محالا وهو تسلسل الأزمنة
الى غير النهاية اه (قوله أجيب بان ماهية الزمان الخ) يعني انها اتصال التقضي والتجدد بين أجزاء
الحركة فان الحركة تنقسم الى أجزاء يتقدم بعضها على بعض باعتبار تقدم أجزاء المسافة بعضها على
بعض لكن عروض التقدم - هذا الاعتبار لا يقتضي امتناع اجتماعهما معا في أجزاء المسافة فلها
أعني لأجزاء الحركة تقدم وتأخر باعتبار آخر يقتضي امتناع الاجتماع أعني كونها منقضية
متجددة فاتصال ذلك التقضي والتجدد أعني عدم الاستقرار هو ماهية الزمان اه (قوله قيل القول
بعمية الزمان للحركة الخ) كانه معارضة لدليل الزمان تقريرها ان ماذ كرتهم وان دل على وجوده لكن معنا
ما ينافيه لان الزمان لو كان موجودا لكان مع الحركة فيلزم أن يكون للزمان زمان آخر اه (قوله لكان
عدمه بعد وجوده الخ) هذا اذا كان عدمه طارئا على وجوده وان انعكس الحال كان وجوده بعد عدمه
بعديه لا يتحقق الامع الزمان الى آخر الدليل والحاصل انه لو كان قابلا لعدم فاما أن يكون قبل وجوده أو
بعد وجوده وكلاهما يستلزمان وجوده حال عدمه وملخص الجواب ان المحال انما يلزم من التعاقب بين
وجوده وعدمه لا من استعماله في عدمه ولا يلزم امتناعه هذا اذا أراد امتناعه بالذات وامان أن يرد
امتناعه في الجملة ولو بالغير فلا يتوجه عليه ماذ كرو دعوى الامتناع بالذات بعيدة جدا فلا يتصور امتناع
العدم بالذات الا في الواجب واعلم ان ماذ كره في الاستدلال لا يدل على كونه جوهر مجردا الا أن يقال وما
لا يكون جوهر او لا يكون مجردا فانه لا يمنع عدمه ودعوى ذلك اذا أريد الامتناع بالغير لا يطابق قواعد
الحسكاه اه (قوله فانه قياس في الشكل الثاني) على ان الاحاطة في الموضوعين ليست بمعنى واحد (قوله لان
الحركة المستقيمة تنقطع الخ) فان قيل المحرك الى المركز فلا تنقطع الحركة أجيب بانه لا بد بين حركتي

الذهاب والرجوع من زمان سكون كما هو المشهور من مذهبه اه (قوله وهو مقصد المتحرك بالحركة
الايانية الخ) انما قيد بالحركة الاينية للثبوت النقض بالحركة الكيفية مثلاً فان مقصد المتحرك بالحركة
الكيفية لا يكون حاصل حال الحركة بل انما يحصل اذا تمت الحركة فان المتحرك من البياض الى السواد
لا يكون مقصده الذي هو السواد حاصل في زمان حركته وربما انتفت حركته فلم يصل اليه والفريق ان
مقصد المتحرك في الكيف مقصود التحصيل بالحركة فيجب أن لا يكون موجود حال الحركة والا لزم
تحصيل الحاصل وان تمت ولم تنقطع لما منع أدت اليه وأما المتحرك في الابن فانما يقصد بحركته حصوله في
المكان لا تحصيله في نفسه فلا بد أن يكون موجود حال الحركة لاستحالة طلب الحصول في المعدوم وفيه
بحث فان القائل بان المكان هو السطح يلزمه أن لا يكون المكان موجود حال الحركة فان المتحرك في
الهواء اذا انتهى حركته حصل في سطح منه لم يكن موجود حال حركته فان الهواء متصل في نفسه لسطح
موجود في جوفه فاذا خرقه المتحرك بحجمه حصل هناك سطح محيط به فان قيل ان الشارح لم يدع ان
مقصد المتحرك بالحركة الاينية موجود حال الحركة بل قال انه موجود وهو أعم من أن يكون موجودا
حال الحركة أو حال انقطاعها فلا يراد عليه ما ذكرتموه قلنا فانما القيد بالايانية لغو في الكلام لا حاجة اليه
اذ سائر الحركات تشاركها في ذلك وكون الحركة منقطعة قبل المقصود لا يقدح في المطلوب فان الاينية
اذا انقطعت كان المتحرك بها في مكان حال انقطاعها والكيفية اذا انقطعت كان المتحرك بها متكبها
بكيفية في تلك الحالة وهما مقصدان أيضا اه (قوله والحال فيه الخ) وأيضا الجسم منسوب الى المكان
بلفظة في على معنى انه ظرف له حقيقة وهذا المعنى لا يتحقق في جزء الجسم وما هو حال فيه اه (قوله والبعده
الخ) المكان اما السطح المذكور أو الحلال الموجود أو الموهوم وذلك لان الجسم ذو حجم ممتد في الجهات
الثلاث وهو يتماهى داخل في مكانه الحقيقي لا يزيد عليه ولا ينقص عنه فلا يجوز أن يكون المكان أمرا غير
منقسم أو منقسما في جهة واحدة فقط اذ لا يتصور ذلك فيه قطعا فاما أن ينقسم في جهتين دون الثالث
واما أن ينقسم في الجهات كلها والاول لا يكون جوهر الامتناع به ما دل على نفي الجزء الذي لا يتجزأ بل
عرضا هو السطح ولا يكون قائما بالتمكن بل بما يحيط به على وجه يلاصقه مشتملا عليه لازائدا ولا ناقصا
والثاني أعني ما ينقسم في الجهات بأسرها لا يتخلو اما أن يكون موهوما أو موجودا وحينئذ لا يكون ماديا
بل مجردا ممتدا في الجهات على نحو امتداد المتمكن فيه بحيث ينطبق امتداداته على امتداداته اه (قوله
امام عدى كما والخ) لا يخفى علينا انه بعد ما ثبت ان المكان موجود لا يحتاج الى ابطال مذهب المتكلمين
ههنا (قوله الثاني من الوجوه الدالة على نفي الحلال) اعلم ان هذا الوجه انما يدل على انتفاء الحلال على
مذهب القائلين بانه بعد موهوم وقد فسروه بكون الجسمين بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما
ما يلاقيهما وهو الفراغ الموهوم الذي من شأنه ان يشغله الجسم فاذا شغله كان ملاء واذا لم يشغله كان خلا
وأما على مذهب القائلين بكونه بعد مجردا موجودا فان جوزه خلوه عن الشاغل المنطبق فوجه عليه ذلك
والافلا والحاصل ان هذا الوجه انما يجوز في المكان الخالي عن الشاغل أو الذي يجوز خلوه عنه اه
(قوله فيها أرق) كالهواء مثلا وكما كانت أغظ كالماء مثلا اه (قوله يقبل الزيادة والنقصان باعتبار
العرض) فالتفاوت في بعد ما بين الاجسام بالزيادة والنقصان معناه أنه لو كان هناك بعد موجود ممتد فيما
بينها لكان متفاوتا اه (قوله لا يستلزم التداخل والاتحاد الخ) ان استدلال الثاني يلزم الاتحاد
وصيرورة الاثنين واحدا في نفس الامر فالجواب متوجه وان ادعى لزوم التداخل والاتحاد في الوضع فلا
يمكن منعه بل الجواب ان المحال تداخل الابعاد المادية بعضها في بعض وهو المستلزم لجواز تداخل العالم
في حين خردلة وامتداد الحادى في البعد المجرد فلا اه (قوله لا تقتضى الغنى ولا الحاجة) والقائل أن

يقول البعد اما ان يكون في ذاته مستغنيا عن المحل أولا فعلى الاول لا ينفك عنه الغنى فلا يحل في محل أصلا وعلى الثاني يكون محتاجا ليه لذاته اذ لا معنى للاحتياج لذاته الا عدم الاستغناء فاذا لم يكن في ذاته مستغنيا كان في ذاته غير مستغن فيكون محتاجا الى المحل فلا ينفك عنه قطعا والجواب ان البعد المجرد يخالف المادى في الماهية فلا يلزم من استغنائه عن المحل استغنائه المادى عنه اهـ (قوله فلم يلزم أن لا تتحرك الاجسام) مرجعه الى اختلافها في الماهية اهـ (قوله تنتهي الى جسم ليس له حيز وله وضع) يعنى ان كل جسم في حد ذاته بحيث يقبل الاشارة الحسية ويختص ببعض الجهات وهذا المعنى يستعمل انفا كما كنه عنه وأما كونه في حيز ومكان فاعلم يلزم اذ لم يكن حاويا بالكل ماعدا اهـ (قوله أكبر من السطح المحيط) وذلك لما تبين من ان الدائرة أوسع الاشكال المسطحة وان الكرة أوسع الاشكال المجسمة بمعنى ان محيطهما اذا ساوى محيط غيرهما كان مساحتهما أكبر من مساحة ذلك الغير فالشعلة المكعبة اذا جعلت كرة وهى باقية بذاتها المستحصصة كانت مساحتها في الحالتين واحدة فكان السطح المستدير المحيط بها أصغر من مجموع السطوح المحيط بالمكعبة اذ لو يتساوى بها كان ما في داخله أكبر مما أحاط به تلك السطوح واذا كان هو أصغر من ذلك المجموع كان سطح الحاوى المماس له أعنى المماس أصغر من السطح المماس لذلك المجموع وحاصل الجواب ان الشعلة باقية بذاتها المعينة دون عوارضها المتبدلة مع بقاء الشخص بعينها بخلاف المكان وان كانت المساحة واحدة في حالتي التكب والكريه اهـ (قوله ولاننا اننا نقول الرفع لا يحصل الا بالحركة الخ) وتوضيح هذا المنع انه اذا فرض زوال الانطباق على أى وجه يمكن أن يتصور كانت العنابة من رفعة عن المسافة فيما بينهما اما أن يكون منقسما في جهة الارتفاع أولا وانثانيا محال والالم يكن فاصلا فتعين الاول فتكون مسافة متجزئة لا يمكن قطعها الا بالحركة في زمان فظهر ان الارتفاع لا يكون دفعا اهـ (قوله أولا لا تكون مختصة وهى الاستعدادات) أقول هذا القسم مرسل اذ حاصله ان الكيفية اذا لم تكن محسوسة باحدى الحواس الظاهرة ولم تكن مختصة بذوات الانفس ولا بالكميات فهى منحصرة في الاستعدادات اما نحو القبول أو اللاحق والادليل عليه نعم تمسك في ذلك بالاستقراء كما أشار اليه بقوله بالاستقراء دل الخ اهـ (قوله بالانفعال الذى هو المزاج) قال الامام اما الرطوبة واليبوسة ففي كونها تابعتين للمزاج شخصا أو نوعا كالم لا احتمال أن يقال فيهما ذلك وان يقال ليسا تابعتين له أصلا بل كل واحدة منهما قائمة بالسلطان لا بالكميات ولا يتأتى هذا الاحتمال في الحرارة والبرودة لان الجد في المعاجين حرارة وبرودة فوق ما كانت حاصله في مفرداتها اهـ (قوله انها يحدث منها انفعال في الحواس المذكور) في المتن ان الحواس ينفع عمل عنها أولا قال في شرح الملخص انما اعتبر الاولية احترازا عن الاشكال والحركات فان الحواس تنفع عملها انفعالا ثانيا لا أولا ولعل الشارح اغترك هذا القيد بناء على انهم عدوا من المحسوسات اهـ (قوله الخفة والثقل) وصرح بذلك الرئيس في كتاب المعقولات من منطقي الشفاء مع انه قال في فصل الاسطوانات من الشفاء ان الخفة والثقل مما لا يحس بها احساسا أوليا وبواقفه ما زاده الشارح في وجه تسمية الكيفيات الاربع أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بالكيفيات الاول من كونها ملموسة أولا وبالذات بخلاف البواقى فانها ملموسة بنوسطها وأيضوا اعتبر يلزم خروج اللوان عن المحسوسات اذ لا يحس بها الا بنوسط الاضواء والجواب عن هذا بان الضوء شرط وجود اللون في نفسه لا شرط احساسه بعيد جدا ولعلنا نقول فيما بالهم عدوا الخفة والثقل واللوان من الكيفيات المحسوسة مع انها ليست مدركة للحواس أولا وجعلوا الاشكال منسدرجة في الكيفيات المختصة بالكميات المقابلة للكيفيات المحسوسة مع تعلق الاحساس بها ثانيا كما ترى اى مما ذكره في توجيهه وقيد الاولية فنقول لا يبعد ان يقال الاحساس المتعلق باللون غير الاحساس المتعلق بالضوء وان كان الاول مشروطا بالثاني

وكل واحد منهما محسوس على حدة باحساس يتعلق به وليس بينهما من هذين الاحساسين والمحسوسين واسطة على معنى أن يكون احساس متعلقاً أولاً بتلك الواسطة ويكون ذلك الاحساس بعينه متعلقاً ثانياً بذلك المحسوس لارتباط بينه وبين الواسطة فكل واحد منهما محسوس أولاً بالذات على قياس ما قيل في الاعراض الأولية من أنها تنافي الواسطة في العروض دون الواسطة في الثبوت وما ذكرناه من أن الاحساس باللون مشروط بالاحساس بالضوء فلا ينافي ما قررناه ولو قيل أن اللون لا يحسن به أولاً لرد به نفي ذلك المعنى بل أريد أن الاحساس بالضوء مقدم بالذات على الاحساس باللون وهكذا حال الخفة بالقياس إلى الحرارة مثلاً إلا أن التقدّم ههنا بالزمان لا بالذات وأما الاشكال والسطوح فانهما محسوستان بتوسط الألوان على معنى أن الاحساس الذي يتعلق باللون يتعلق به بعينه بالشكل لارتباط بخصوص بينهما فهو محسوس ثانياً وبالعرض على قياس ما ذكرناه في الاعراض الثانية يرشدك إلى التصديق بما ذكرناه وأن اللون والخفة بينهما انكشاف وانجلاء عند الحس لا يتصور مثله في الاشكال وما في حكمهما من الحركات وغيرها وعلى هذا يدفع الاشكال بحذفه فإن كل ما يتعلق به احساس في ذاته سواء كان مشروطاً باحساس آخر أو لم يكن وسواءً آخر عن احساس آخر بالزمان أو لا فهو من المحسوسات وكل ما يتعلق به احساس متعلق بشئ آخر فليس هو منها بل ذلك الآخر منها واعلم أن كلام الشارح ولأنها تكون ملموسة أولاً بالذات ينافي ما ذكرناه سواء جعل على أن المراد بالذات هو ما يقابل بالعرض أو المتقدم الذاتي فعليه التأمّل الصادق والتكلاّن على التوفيق اهـ (قوله عند الاحساس بها) فالمحسوسات متبوعة لانفعال الحواس وتابعة لانفعال المواد فكانت منسوبة إليه اهـ (قوله كيفيات أول هذه الاربع يسمى أوائل الملموسات) كما أن الملموسات تسمى أوائل المحسوسات اهـ (قوله غنية عن التعريف بالحدود والرسوم الخ) فالجزئيات مدركة بالحواس ولا مدخل في ذلك للحدود والرسم وأما كلياتها كاهية الحرارة والبرودة فالاحساسات بجزئياتها ما كافية في إدراك الماهيتين بحذف المشخصات ولا حاجة إلى تعريف أصلا كيف وأي تعريف يورد هناك كان في فائدة التصور متأخراً عن تلك الاحساسات كما لا يخفى على من تأمل وانصف اهـ (قوله تفعل الصورة) أي الصورة النوعية وقوله في المادة أي في مادة الجوار وقوله والحرارة تختص بتفريق الاختلافات هذا إذا أثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة وربما أثرت في الجسم البسيط كالماء فافادت تفريق المتماثلات وجميع الاختلافات اهـ (قوله والاشبه به أن الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية) انما قال الاشبه لأن الحرارة النارية انما تعدل الحياة اذ لم تنكسر سورتها بالامتزاج والقائون بالحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري هم الاطباء قالوا الكيفيات تتغير عن صرافتها وتنكسر سورتها وتستقر على حالة متوسطة متشابهة وأما الفلاسفة فذهبوا إلى الاختلاص كيفيات البسائط وحصول كيفية واحدة متوسطة متشابهة فليس في بدن الحي من الاجسام المركبة حرارة نارية بل فيه حرارة أخرى مخالفة للنارية في الحقيقة كما ذكر اهـ (قوله كحرارة الشمس مغايرة) فان حرارة الشمس تؤذي عين الاعشى بخلاف حرارة النار فتكونان مغايرتين اهـ (قوله ومنع بان البرودة) أي ابطال هذا القول اهـ (قوله هي البلية الجارية على ظاهر الجسم) قال الامام من الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته ومبطل وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر واتصق به أو نفذ في جوفه أيضاً ولا يفده ايضاً وذلك الجوهر حينئذ يسمى بلة ومنتهقع وهو الذي نفذ في اعماقه ذلك الجوهر وأفاده ايضاً ولرطوبه تطبق على البلية الجارية على سطوح الاجسام وهي بهذا المعنى جوهر ونطاق على الكيفية انما بنة جوهر الماء والكلام فيها بمعنى الكيفية لا بمعنى البلية اللهم إلا أن يقال ان البلية على تلك الكيفية ولا نزاع في لا يفظ إلا ان المسهور ينفذ في الاستعمال ما ذكرناه وقوله البلية

الجارية على ظاهر الجسم يمنع من حملها على الكيفية وانفقوا على ان الماء رطب ولا شك انه سهل التصاقه وانفصاله عن الاجسام وانه سهل تشككه باشكال مختلفة وتركها فتم من قال رطوبته عبارة عن كيفية تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال فلا يكون الهواء رطبا ومنهم من قال هي عبارة عن الكيفية المقتضية سهولة قبول الاشكال وتركها فيكون الهواء رطبا بل أرطب من الماء اه (قوله لا يقال لو كانت الخ) هذا السؤال انما يتوجه اذا فسرت الرطوبة بالكيفية المقتضية للالتصاق حتى يلزم ان ما كان ألصق وأشد التصاقا كان أرطب أما اذا فسرت بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق يلزم ان ما كان أسهل التصاقا كان أرطب والعسل ليس أسهل التصاقا من الماء بل هو أشد منه التصاقا والفرق ظاهر اه (قوله كيفيتان انفعاليتان) الانفعال في هاتين الكيفيتين أظهر من الفعل كما ان الفعل في الحرارة والبرودة أظهر من الانفعال وان كانت الكل فاعلة ومنفعة لحدث منها المزاج اه (قوله ويسمى المتكلمون الخفة والتقل الخ) فعلى هذا لا يكون الميل الطبيعي نفس المدافعة الصاعدة والهابطة بل ما هو مبدأ الهما وما ذكر من ان الجسم في مكانه الطبيعي لا يوجد فيه الميل انما يتم في الميل بمعنى المدافعة اذ لا استحالة أن يكون فيه هناك قوة بحيث لو كان هو خارجا عنه لحركته اليه ويتنى عنها ذلك لانتفاء شرط هو كونه خارجا عن مكانه الطبيعي فلا يلزم هرب ولا طلب بخلاف المدافعة فانها اما هرب واما طلب سواء ترتب عليها حركة أو لا اللهم الا أن يقال لان معنى عما يوجب المدافعة الا ما يكون مبدأ الهما قريب بحيث يمنع تخلفها عنه فيتم الاستدلال في المقامين على امتناع الميل في الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي سواء فسر بنفس المدافعة أو عما يوجبها ويلزم أيضا امتناع اجتماع الميلين الى جهتين على التفسيرين كما أشار الشارح اليه فيما بعد اه (قوله وقد يكون طبيعيا بان يكون منبععا) الميل ان فسر بنفس المدافعة كانت النفس بارادتها والطبيعة مبدأ الهما وهذا ظاهر لان المدافعة محسوسة ولا بد لها من مبدأ هو النفس أو الطبيعة وان فسر عما يوجب المدافعة فتكون النفس والطبيعة مبدأين لشئ يقتضي المدافعة ووجود هذا المتوسط فيه خفاء وأما الميل القسري فانما هو ان القاسر فيه يسخر الطبيعة ويجعلها بحيث توجب المدافعة المخصوصة لانها تقتضيها ابتداء ببقائها مع انعدام القاسر اه (قوله الى جهة غير جهة الميل) واعلم اهم يستدلون بهذا على وجود الميل بالمعنى الثاني وهو علة المدافعة فيقولون ان الحجر الكبير والصغير المربين الى فوق بقوة واحدة في مسافة واحدة يختلفان سرعة وطأ فلا بد هناك من عائق يمانع يختلف حاله قوة وضعفا ولا مانع يتصور هناك الا المدافعة الى خلاف تلك الجهة أو ما يقتضيها لكن وجود المدافعة الى خلاف تلك الجهة مع الحركة في احتمال قمعين ووجود مقتضى وهو المطلوب ويتوجه عليه ان المعارق هو الطبيعة فلا حاجة الى أمر يتوسط بينهما وبين المدافعة على ان حصر المعارق في المدافعة وما يوجبها ممنوع بل واز أن يكون مقتضى السكون معاوقا اه (قوله الميل هو العلة القريبة للمدافعة) من فسر الميل بهذا يتوجه عليه ما ذكره ومن جوز أن يكون انجذاب الميل للمدافعة مشروطا بشرط يتخلف عنه أحيانا لم يتوجه عليه ذلك نعم قوله وانما يدون حركة الجسم الكبير الخ هو الجواب عن الاستدلال على الاجتماع والوجود أيضا كما أوضحناه في الحاشية الاولى اه (قوله لان العقلاء بداهة عقولهم) وذلك يتوقف على ادراكهم ما يتوقف عليه البديهي أولى بان يكون بديهي وفيه ان المقصود تصور الحقيقة والتفرقة لا تتوقف على ذلك بل على التصور بوجه ما وهكذا حال الاستقراء والحق ما تقدم من ان الاحساس بالجزئيات كاف في ادراك ماهيات المحسوسات وأقوى في ذلك مما يمكن أن يذكر لها من التفرقات عند التأمل المنصف اه (قوله الى أن يبقى الحل) قال في شرح الملتخص ثم يطبخ المراد اسنج في ماء طبخ فيه القلي ويصني غاية التصفية حتى صار كاله الدفعة ثم يخلط به هذا الماء آن فيه عقد الحل الشفاف من المراد اسنج و يبيض في غاية البياض كاللبن الرائب

ثم يحذف اه (قوله والحق ان اختلاف الالوان) هذا كلام منسوب الى ابن الهيثم اه (قوله حقيقة مخالفة لحقيقة اللون) لا خفاء في ان الحال يتفاوت بحسب اختلاف الضوء شدة وضعفها لكن يحتمل أن يكون اللون واحدا في جميع الحالات ويختلف في مراتب انجلائه وانكشافه على الحس على حسب مراتب الضوء فلا يحدث من ذلك ما ذكره اللهم الا أن يجعل اختلاف حقائق الالوان أيضا معلوما بالحس اه (قوله اذا كانت صرفة الخ) من الناس من توهم في السواد الشد يد اجتماع السوادين فجوز اجتماع المتأين وفي السواد الضعيف اجتماع سواد وبياض معا في محل واحد اه (قوله قلنا لا نسلم ان الضوء مصدر) اذ لو كانت الاضواء منفردة لا يراها في وسط المسافة كذلك بل الاضواء تحدث في قابلية المقابل دفعة اه (قوله بمقتضى طباعها) اذ ليس هناك ارادة ولا قسر اه (قوله أكثر ستر لما تحتها) في العبارة أدنى مساهلة نشأت من حل عبارة المتن على خلاف ما أريد بها فان سترها هناك مصدر المجهول أي أكثر مستورة فتوهمه مصدر المعلوم فقد راعى بعده لما تحتها اه (قوله لا يكون ساترا) اشتغال الحس ببعض مدركه بضعف ادراكه لما وراءه على حسب ذلك الضوء حتى اذا قوى الاشتغال بالتوسط امتنع الاحساس مما وراءه الا يرى ان الزجاج كلما كان لونه أشد كان ستره لما تحتها أقوى وهكذا الحال في تفاوت الغلط فعلى هذا يلزم من كون الضوء جسمًا محسوسًا ستره لما تحتها على تفاوت شدته وضعفه اللهم الا أن يقال ان الضوء لا يمنع نفوذ الشعاع فلا يكون ساترا اه (قوله منها ما هو ضوء) أول الضوء اما ذاتي واما مستفاد من مضي والثاني اما أول وهو الحاصل الخ اه (قوله تقرير الدخول) الظاهر ان تقرير الدخول هكذا التوكيف الهواء بالضوء ولو جب أن يحس بالهواء مضميا كما يحس بالجدار حال تكييفه بالضوء والتالي باطل فكذلك المقدم وحينئذ يظل ما ذكره من ان الظل ضوء يحصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء وتقرير الجواب ان الهواء له لوز ضعيف وضوء ضعيف فلذلك لم يحس به بخلاف الجدار فار لونه ابيض بضعيف وضوءه الحاصل من مقابلة الشمس قوى والحدة محال اه (قوله والحروف كيفيات الخ) عبارة الرئيس في حداث الحروف هيئة طارئة للصوت تميزها عن صوت آخر مثله في الحدة والنقل تميز في المسوع اه (قوله عن بعض آخر يشاركه في الحدة والنقل) هذا هو المراد وان كان عبارة المتن تقتضي أن التميز في الحدة والنقل اه (قوله اما الطول والقصر) الطول والقصر في الصوت باعتبار الوقت الواقع هو فيه فيدرك فيه امتداد بحسب أجزائه الواقعة في أجزاء ذلك الوقت فتلك الأجزاء مجموعة وذلك الامتداد موهوم وأما الملازمة والتساوي النفس بالصوت فن الوجدانيات وان أريد بها كونه بحيث يمتلذذ به كانت موهومة والحدة والنقل وان كانا مسموعين لكن لا يميز باحدهما صوت عن صوت آخر يشاركه فيه اه (قوله فلا نهج من الكميات) لا يقال فلا حاجة الى الاحتراز لعدم الاندراج في الكميات لاننا نقول المراد بالكمية ههنا الهيئة كما أشار إليه الشارح رحمه الله اه (قوله لا الكيفية نفسها) وذلك لان اللفاظ مركبة من الحروف على ما هو المشهور فلم تكن الحروف عبارة عن الصوت المتكيف بالكيفية المخصوصة لم تكن اللفاظ أصواتا اه (قوله الى مصونة) صوت الرجل وصات بمعنى واحد اه (قوله والى مصونة) صمت وأصمت بمعنى واحد) والمصونة على صيغة الفاعل بمعنى الصامتة وتسمى بالصوامت أيضا اه (قوله تنوع الهواء بقرع أو بقلع) وذلك لان دى الصوت مستمر باستمرار تنوع الهواء الخارج عن اخلق والآلات الصناعية كالنكوز قال الامام الدوران لا يفيسد الاظن عليه المدار للدائر والمسئلة علمية على ان الدوران ممنوع فان الهواء ذات تنوع باليد لم يحصل هناك صوت وما ذكرناه لا يدل الاعلى عدم الصوت في بعض صور عدم التنوع وذلك لا يقتضي عدمه في جميع صور عدم التنوع ولا دوران لا وجودا ولا عدمًا كذا في شرح المختص اه (قوله بل انما يحدث الصوت) يعني ان التنوع اذا بلغ الى الهواء الذي

في الصماخ يحصل كيفية الصوت في ذلك الهواء فتدركه السامعة وأما الهواء المتموج خارج الصماخ فلا يوجد فيه الصوت اه (قوله البحث الخامس في تحقيق الطعوم) لم يذكرنا على انحصار الطعوم المفردة في هذه التسعة دليلا بل يجب غلبة الظن فضلا عما يقيد بقينا على ان الاختلاف بين العقوصة والقبض انما هو بالشد والضعف وان القبض يقبض ظاهر اللسان فقط والعنص يقبض ظاهره وباطنه فلو عد الاشد والاضعف نوعين ارتقى مفردات الطعوم الى ما لا ينحصر في عدد مخصوص واعترض عليه أيضا بان الرئيس جمع ل في موضع من القانون فاعل الجوضة البرودة كما هو المشهور وصرح في موضع آخر منه الرطوبات انما تنحصر باستتلاء الحرارة الغربية عليها فيلزم أن تكون الحرارة فاعلة للجوضة والجواب ان الحرارة الغربية باستتلاءها على الرطوبات تحلل عنها الاجزاء اللطيفة الحارة فيستولي عليها البرودة وتنحصرها فالفاعل بالحقيقة هو البرودة فلا تناقض بين كلاميه كما ظن اه (قوله احسن منه بطعم) في غاية القوة اه (قوله الامن جهة الموافقة والمخالفة) أو من جهة الاضافة الى محالها كرائحة المسك مثلا اه (قوله أن يكون لنوع ما مزاج الخ) فان كل نوع من الحيوانات له مزاج خاص هو اصل المزاج في القياس اليه في صدور أفعاله عنه وخواصه اه (قوله واستدل الحكيم الخ) ذكر الرئيس هذا الاستدلال في القانون اه (قوله البنية ايدت بشرط للحياة بل يجوز أن يخلق الله الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تجزأ اه (قوله فان الحياة الواحدة قائمة بجموع الاجزاء) وأيضا قيام كل واحدة من الحياتين بجزء يتوقف على اضمام الجزء الاخر اليه لا على قيام الحياة الاخرى به فلا يلزم دور اه (قوله وصدق البديهي الخ) لما ذكرنا الادراك غنى عن التعريف ومعناه ان تصويره بديهي ونبيه على ذلك اردفه بقوله وصدق البديهي الخ اه (قوله ولم يكن تعين الادراك بذكر المدرك) ولو جعل ذكر المدرك داخل في ما يتعين به ويمتاز مفهوم الادراك عما يلتبس به من الصفات النفسانية لم يلزم محذور أيضا اه (قوله أولا يكون لموجب) أراد بالماوجب ما يعم الدليل القطعي والشبهة والبداهة العقلية والضرورة الوهمية وغيرها فخرج به التقلب صوابا كان أو خطأ والماز الذي يكون لموجب يتناول التصديقي المطابق المستند الى موجب حقيقي من ضرورة أو دليل وهو العلم والتصديقي المطابق الذي يستند الى شبهة والتصديقي الذي لا يطابق الواقع ويستند اليها فقوله سواء كان في الخارج اشارة الى القسم الثاني من هذين الاخيرين وقوله ويشكك المشكك اشارة الى القسم الاول اه (قوله لا يتحقق الامع الوجود الخ) انتمحكم عليه أحكاما ثبوتية صادقة اه (قوله والحق انهم الخ) انما هو من استدلالهم انهم أرادوا بالصورة ما يساوي الامر الخارجي في تمام الماهية وان خالفه وجودا وما ذكرنا من الالزام يكون ذهن حار او باردا معاسا ف لان الحار ما حصل فيه عين الحرارة أي ماهيتها موجودة بالوجود الاصل الذي هو مصدر الالتماس ومظهر الاحكام لا ما حصل فيه ماهيتها موجودة بالوجود الظلي وكذا ما أورده من ان صور الجوهر اعراض فان الجوهر ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع وتلك الصور التي هي من ماهيات الجوهر تندرج تحت هذا الحد اه (قوله يكون العاقل والمعقول واحدا) ولا يكون العلم هناك بحصول صورة المعلوم في العالم بل بحصول المعلوم بذاته عنده فلا يلزم ما ذكرتم من المحذور اه (قوله بل الصورة العقلية الخ) هذا على القول بان الحاصل في العقل هو الشئ والتمثال الذي لا يساوي الامور الخارجية في تمام الماهية اه (قوله أو الصورة العقلية الخ) انما هو على القول الاخر وهو ان الامر العقلي مماثل الامر الخارجي في تمام الماهية وان اختلفا في الوجود اه (قوله على معنى انها اذا سبق) فان قيل فعلى هذا ينبغي أن تكون الجسريئات الخارجية ايضا كاية مع قطع النظر عن العوارض انما خصصت كايها وليس كذلك قلنا الصورة الجزئية تصير كاية مع قطع النظر عن العوارض اذ لم يكن لها وجود متاصل والوجود الذهني كذلك بخلاف

الخارجية اه (قوله سئل عنها) وأما قبل السؤال عنها فليس العلم بها الا بالقوة القريبة من الفعل اه (قوله والذي يدل الخ) هذا الكلام منقول عن شرح الاشارات لافضل المحققين وهو غير معول والمعول عليه ما ذكره الشارح في الشرح حيث قال لا بد في الحركة الاختيارية أن يتصور الشئ نافعاً يحصل أو ضاراً يدفع ثم ينبعث من ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشئ أو دفعه ويحصل من ذلك الشوق عزم الى الفعل فيتحرك الأعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس الا الادراك وربما ينقل الادراك عن الشوق كما يدرك ان له في طعام نفعاً الا انه لا يشترك اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايراً له وأيضاً يكون الشخص شوق في الغاية من غير عزم كما اذا منع حياً أو أمر آخر وكذلك ربما ينقل العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعاً عن الحركة ثم قال التصور للنفس بحسب الفعل العملي والشوق ان كان الى جذب نفع فبحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضرر فبحسب القوة الغضبية هذا كلامه وأما الفرق الذي أورده المحقق من ان الشخص قد يريد ما لا يشتهي ويكره ما يشتهي فلا يناسب هذا المقام فان الارادة مفرعة على الشوق فلا توجد بدونه ولو وجدت لما كان الشوق من مبادئ الافعال الاختيارية على الاطلاق اذ بعد الارادة لا حاجة الا الى تحريك القوة الجنسية في العضلات والقوم اغماز كروا هذا الفرق بين الارادة والشهوة والكرهية والنفورة عند ما عدوا والكيفيات النفسانية وجعلوها متغايرة فتأمل اه (قوله فيكون تأثيره الخ) الظاهر من عبارة المتن انه ما دلائل ان وقد جعلهما الشارح دليلاً واحداً متابعاً لشرح الملخص اه (قوله بانها مبدأ التغيير) اذا قبل مبدأ التغيير في آخر يتبادر منه المتغايرة بالذات واذا قبل من حيث هو آخر علم منه ان الاعتبار صدق الاخر عليه في الجملة ولو بالاعتبار اه (قوله كالطبيب اذا عالج الخ) يعني في الامراض النفسانية وأما في الامراض البدنية فالمتغايرة ظاهرة فلا حاجة ههنا الى ذكر التقييد اه (قوله فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه) فانه من حيث علمه بكيفية ازالة ذلك المرض وادائه لتلك الازالة مستعجل معالج ومن حيث اتصافه بذلك المرض وادائه زواله عنه مستعجل معالج اه (قوله فانه يوجب اللذة دفنية بلاشوق اليه) ولا أن يحظر بالبال حتى يقال ان اللذة التي أوجبها ذلك الشئ دفع أم الشوق اليه اذ لا مكان للشوق بدون الشعور اه (قوله والاستقامة الخ) اعلم ان الخطأ لا يخلو اما ان يكون اجزائه المفروضة في سمت واحد أم لا الاول هو الخط المستقيم والثاني لا يخلو اما أن يكون الخط الخارج عن نقطته في تفعيره الى محدد به منساوياً أم لا الاول هو الخط المستدير والثاني هو الخط المنحني وان السطح أيضاً لا يخلو اما أن يكون فيه اخراج الخطوط المستقيمة في جميع جوانبه أم لا الاول هو السطح المستوي والثاني اما أن يكون الخطوط الخارجة من نقطة في تفعيره الى محدد به مساوية أم لا الاول هو السطح المستدير والثاني هو السطح المنحني اه (قوله والاستدارة الخ) هذا هو اه (قوله فتبين انها كال أول) لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة اه (قوله هذا الغايتم اذا كان الماء في الاناء بسيطاً) والطبيعة واحدة اه (قوله على تناسب طبيعى) اجتزبه عن الورم لانه ازدياد فانه ليس على نسبة طبيعية اه (قوله لان العرض لا يكون مقوماً للجوهر) أى لا يكون جزاً محجولاً عليه موافقاً وأما كونه جراً غير محجول عليه فدم الكلام فيه اه (قوله وما كان من سوس البارئ تعالى) الخلق والقدرة والارادة لم يبعد أن يكون للنفس ثلثات أى فيض اه (قوله لان الغذاء يزدد عند الاتكاس له) زرد القصة بلعها وازدد ردها تبليها اه (قوله كما اذا توقف على برب على ايلزم أن يكون ا متقدماً على نفسه وحاصلاً قبل حصوله بمرتبتين) وكذلك يكون ب مقدماً على نفسه وحاصلاً قبل حصوله بمرتبتين وذلك لان اسابق على سابقه ولو كان في مرتبة سابقة كان مقدماً على نفسه بمرتبة واحدة فاذا سبق على سابقه فقد تقدم على نفسه بمرتبتين وقس عليه حال ب اه

((يقول راجي عفورب البريه * عبد الجواد خلف المصحح بالمطبعة الخيرية))

((بسم الله الرحمن الرحيم))

الحمد لله الذي توحى به جوب الوجود ودوام القدم وتفر دبا متنازع الفناء واستنمالة العدم دلت على وجوده هذه المخلوقات وشهدت بيباهر قدرته غرائب الارض والسموات تقديس عن مشابهة الامثال والنظراء وتنزه عن الحدوث والتركيب والاجزاء سبحانه عجزت عن ادراك كنه ذاته أفكار العقلاء وتحييت في سبحات الوهيته انظار العلماء والصلاة والسلام على شمس سماء الهدى المبعوث لازالة غياهب الضلال وجمع أهل الزينغ والردى سيدنا محمد: أفضل البرايا المنعوت باكل الاوصاف وأشرف المزايا وعلى آله البررة الاصفياء وأصحابه الكرام الاتقياء (وبعد) فقد تم طبع هذه الحواشي انشريفه ذات المباحث والتحقيقات المنيفة تأليف العلامة المحقق بالانزاع الدراكه المدقق من غير دفاع الغنى بشهرته عن الاطناب في مدحته المولى السيد الشريف نعمده الله برحمته وأسكنه فسيح جنته على انشرح المسمى (مطالع الانظار) لابي انشاء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاسفهانى المتوفى سنة تسع وأربعين وسبعمائة على متن (طوالع الانوار) للقاضى عبد الله بن عمر البياضوى المتوفى سنة خمس وثمانين وسبعمائة قدس الله

أسرار الجميع وأسكنهم من الفرديس المكان الرفيع بالمطبعة

الخيرية بمصر المعزية لمالكها ومديرها الكامل المهذب

حضرة السيد (عمر حسن بن الخشاب) وذلك

في شهر الله رجب الفرد الحرام سنة

١٢٢٣ من هجرة سيد

الانام وبدر

التمام

٢



تم تصوير هذه الطبعة عن
النسخة الأصلية المطبوعة
بالمطبعة الخيرية بـ القاهرة المعز
١٣٢٣ هـ

جَنَيعُ الْمُتَّقِ مَحْنُوزَةٌ
الطبعة الأولى
١٤٢٨ - ٢٠٠٨

اسم الكتاب :
مطالع الأنظار على متن طوابع الأنوار
ومعه حاشية السيد الشريف الجرجاني
المؤلف ومن في حكمه :
- أبو الشتاء شمس الدين بن محمود الأصفهاني
- القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي
- السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني

الناشر : دار الكتبي
رقم الإيداع : ٢٧٩٨ / ٢٠٠٨

دار الكتبي

٨ / ب امتداد الإخاء - كورنيش المعادي ت : ٢٣٨٠١٢١٢
البريد الإلكتروني : al.kotby@hotmail.com

